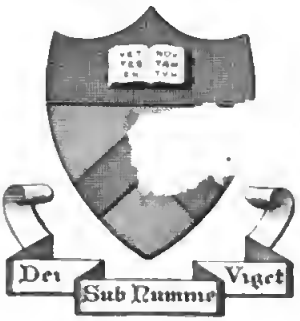
32101 065975847

6007
.631
V

UNIVERSITY LIBRARY,
OCT 13 1899
PRINCETON, N. J.

Library of



Princeton University.

Sono 1 7/10 62.

UNIVERSITY LIBRARY,
. OCT 18 1899
PRINCETON, N. J.

ENCYCLOPÄDISCHES

WÖRTERBUCH

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE

ODER

VERSUCH EINER FASSLICHEN UND VOLLSTÄNDIGEN ERKLÄRUNG DER IN KANTS KRITISCHEN UND DOGMATISCHEN SCHRIFTEN ENTHALTENEN BEGRIFFE UND SÄTZE.

MIT

NACHRICHTEN, ERLÄUTERUNGEN UND VERGLEICHUNGEN AUS DER GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE BEGLEITET, UND ALPHABETISCH GEORDNET

VON

G. S. A. MELLIN,

MITINSPECTOR DER REFORMIRTEN KIRCHEN UND SCHULEN IN DER MAGDEBURGISCHEN INSPECTION UND ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE ZU MAGDEBURG.

VIERTER BAND.

MIT KUPFERN.

JENA UND LEIPZIG,

BEI FRIEDRICH FROMMANN,

1801.

ENCYCLOPÄDISCHES

WÖRTERBUCH

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE

VON

G. S. A. MELLIN,

MITINSPECTOR DER REFORMIRTEN KIRCHEN UND SCHULEN IN DER MAGDEBURGISCHEN INSPECTION UND ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE ZU MAGDEBURG.

UNIVERSITY LIBRARY

IV. BAND. I. ABTHEIL.

JENA UND LEIPZIG,

BEI FRIEDRICH FROMMANN,

1801.

(RECAP)

6007
.631
V.4, No.1

ANNEX A-1

UNIVERSITY
LIBRARY

Liberalität

der Denkungsart, *liberalitas moralis*, *liberalité morale*. Das Princip der Unabhängigkeit von allem andern, aufser von dem Gefetz (T. 92.). Wer diefen Grundfatz nicht hat, d. h. nicht darnach handelt, der hängt vom Sinnengenufs ab, folglich ift auch fein Wohlgefallen an Gegenftänden der Sinne nicht frei, fondern abhängig von dem, was feinen Sinnen angenehm ift. Bei diefer Abhängigkeit aber ift keine unmittelbare Luft am Schönen der Natur möglich (U. 116.).

Diefe Liberalität der Denkungsart kann nun auf befondere Fälle angewendet werden; fo ift z. B. die Anwendung derfelben auf den Gebrauch der Glücksgüter zum Wohl Anderer, die Freigebigkeit (*liberalitas fumtuofa*). Wenn man nehmlich weder vom Genufs der Glücksgüter felbft, noch ihres Befitzes abhängt, fondern den Grundfatz hat, immer zu thun, was das Gefetz fordert, fo wird man auch den Grundfatz haben und befolgen, feine Glücksgüter zum Wohl Anderer zu gebrauchen, und das heifst Freigebigkeit. Der Grundfatz, feine Glücksgüter zum Wohl Anderer zu gebrauchen, ift nicht

120061

darum ein moraliſches Geſetz, weil wir ſelbſt Nutzen davon haben, ſondern weil wir unmöglich wollen können, daſs die Maxime: ſeine Glücksgüter nie zum Wohl Anderer zu gebrauchen, allgemeines Geſetz ſei. Denn es kann wohl kommen, daſs der Menſch es bedarf, von Andern durch die Glücksgüter derſelben unterſtützt zu werden, und ſein Wohl dadurch befördern zu laſſen. Dann würde er dies gewiſs, vermöge der Beſchaffenheit ſeiner Natur, welche Befriedigung der Bedürfniſſe fordert, wollen. Und ſo würde ſein Wille mit ſich ſelbſt im Widerſpruch ſeyn, wenn er bald jene Maxime der Illiberalität zum allgemeinen Geſetz erheben, bald wieder die Liberalität Andrer wollte. Wegen dieſes Widerſpruchs nun, der in dem Willen des Menſchen ſeyn würde, aber nicht wegen der Maxime des Eigennutzes, iſt es unmöglich, das Gegentheil der Freigebigkeit als allgemeines Geſetz zu wollen, folglich kann nur die Freigebigkeit der Grundſatz des Tugendhaften ſeyn. Wer alſo um eines unerlaubten Zwecks willen giebt, iſt nicht freigebig, denn er iſt abhängig von irgend einem ſinnlichen Antriebe, und nicht allein vom Geſetz. So iſt derjenige nicht freigebig (er iſt nicht frei bei ſeinem Geben), der ſich die Liebe eines Mädchens durch Geſchenke zu erwerben ſucht, damit daſſelbe ſich deſto leichter ſeinen, des Schenkenden, Lüſten hingebe (*Wolfii Ethica.* P. V. §. 382.) Wer giebt, um ſich dadurch einen Namen zu machen, iſt ehrgeizig und ruhmſüchtig, aber nicht freigebig, er hängt von der Leidenſchaft der Ehrſucht ab (*Wolf.* l. c. §. 383. 384.). Wer gern durch Glücksgüter Andrer Wohl befördern möchte und würde, aber keine beſitzt, iſt doch freigebig der Denkungsart nach, denn ſein Wille iſt nicht abhängig, ſondern nur ſeine Macht (*Wolf.* l. c. §. 385.). Wie freigebig ein Jeder ſei, kann Niemand gehörig ſchätzen, als der Geber ſelbſt, weil nur er allein weiſs, ob und wie weit er frei von je-

der andern Abhängigkeit, als der vom Gesetz, gebe (*Wolf.* l. c. §. 386.). Wer freigebig ist, der wartet nicht erst die Bitten derer um Hülfe ab, deren Wohl er durch seine Glücksgüter befördern kann; denn nicht erst diese Bitten, sondern das Bedürfniss, fordern die Anwendung des Grundsatzes der Freigebigkeit (*Wolf.* l. c. §. 387.). Ich habe hier nach Wolf den Grundsatz der Freigebigkeit weiter entwickelt, und die Stellen aus Wolfs Ethik angeführt, um darauf aufmerksam zu machen, wie nach dem Formalprincip der kritischen Philosophie ein Tugendprincip auszuführen ist, und um Veranlassung zu geben, Wolfs Ausführung und Beweise damit zu vergleichen. Diese Vergleichung hier selbst anzustellen, verstattet der Raum nicht.

Der Liberalität der Denkungsart ist die Kargheit gerade entgegen gesetzt, d. i. die sclavische Unterwerfung seiner selbst unter die Glücksgüter, so dass man von ihnen abhängt, oder ihrer nicht Herr ist. Sie ist nicht bloss eine Verletzung der Pflicht gegen Andere, in welchem Fall sie bloss der Freigebigkeit entgegen gesetzt wäre, sondern der Pflicht gegen sich selbst (T. 92.).

Kants Critik der Urtheilskr. §. 29. Allgem. Anm. S. 116.
Deff. Metaph. Anf. der Tugendl. §. 10. Cas. Frag. S. 92.

Liebe,

amor, amour. Im eigentlichen Sinne des Worts ist Liebe die Lust an der Vollkommenheit eines lebendigen Wesens (T. 118). So hat man Liebe zu einem Menschen, Pferde, Hunde, einer Katze u. s. w. (P. 135.). Diese Liebe kann man zum Unterschiede von einer andern

uneigentlich ſo genannten Liebe, die pathologiſche nennen, d. i. diejenige, die auf ſinnlichen Antrieben beruht. Sie kann Neigung und Leidenſchaft werden. Sie iſt eigentlich das Wohlgefallen, welches die Vollkommenheit eines Weſens in uns hervorbringt, und kann daher auch die Liebe des Wohlgefallens (*amor complacentiae*) genannt werden. Dieſe Liebe beruhet theils auf der Empfindung der Vollkommenheit des Andern durch den Sinn, theils auf dem Gefühl, das mit dieſer Empfindung in uns verknüpft iſt, und iſt eine ſinnliche Theilnehmung an dem geliebten Gegenſtande (G. 13.). Folglich kann auch nur ein ſinnlicher Gegenſtand Liebe erwecken und der geliebte Gegenſtand uns nur mittelbar um ſeinet willen intereſſiren, unmittelbar aber intereſſirt uns derſelbe um unſres, mit der Empfindung dieſes Gegenſtandes verknüpften Gefühls willen. Alſo heiſst lieben nichts anders, als etwas als ſeinen eigenen Vortheil günſtig anſehen (G. 14.). Ich kann alſo nicht lieben, weil ich will, noch weniger aber, weil ich ſoll, d. i. ich kann nicht zur Liebe moraliſch genöthigt, die Liebe kann nicht geboten werden. Eine Pflicht, die uns Liebe geböte, iſt alſo ein Unding (T. 39.) Weil nun dieſe Liebe ein Gefühl iſt, ſo kann man ſie auch die äſthetiſche Liebe nennen (T. 118.).

2. Im eigentlichen Sinne des Worts iſt Liebe die Maxime (Handlungsregel), einem Menſchen wohlzuwollen und ſein Wohl zu befördern, oder auch die Zwecke eines Weſens zu den ſeinigen zu machen. So liebt man den Nächſten, d. i. denjenigen, für deſſen Wohl man wirkſam ſeyn kann, wenn man ihm wohl will und ſein Wohl befördert; ſo liebt man Gott, wenn man ſeine Zwecke (die Moralität und Glückſeligkeit der vernünftigen Weſen) zu den ſeinigen macht, oder alle ſeine eigenen Zwecke in jene Zwecke Gottes gänzlich und

frei ergiebt (P. 147.). Dieſe Liebe kann man, zum Unterſchiede von der eigentlichen Liebe (in 1.), die praktiſche (von der freien Willkühr abhängende) nennen. Das Wohlwollen, als ein Thun, welches nichts anders iſt, als die Maxime, des Andern Zwecke zu den ſeinigen zu machen, kann einem Pflichtgeſetz unterworfen werden. Ein ſolches uneigennütziges (nicht aus Gefühl entſpringendes) Wohlwollen gegen Menſchen aus Pflicht heiſst eben die praktiſche Liebe, oder auch die Liebe des Wohlwollens (*amor benevolentiae*). Dieſe Liebe beruhet auf dem Willen, und iſt die ſittliche Theilnehmung an dem Zuſtande des Andern durch werkthätige Geſinnung, oder, wenn ich nichts für ihn thun kann, doch durch die Beförderung ſeiner Zwecke, geſetzt, daſs dieſe auch auf die Sittlichkeit und Wohlfahrt Anderer gehen, wie dies bei Gott der Fall iſt. Es giebt nur zweierlei Weſen, zu welchen wir dieſe praktiſche Liebe haben können, weil uns keine andern vernünftigen Weſen, als dieſe, bekannt ſind, nehmlich das ſinnlich-vernünftige Weſen oder der Menſch, welcher unſer Nächſter heiſst, wenn er in dem Verhältniſs zu uns ſteht, daſs wir ihm dieſe praktiſche Liebe durch Handlungen erweiſen können, und das überſinnlich-vernünftige Weſen oder der Welturheber, welcher, zugleich als Geſetzgeber unſerer Pflichten gedacht, Gott heiſst, und deſſen Willen zu dem unſrigen zu machen, eben ihn praktiſch lieben genannt wird. So lieben, heiſst ſeinen Vortheil der Pflicht nachſetzen, und von einer ſolchen Liebe allein kann man ſagen, ſie ſei Pflicht (T. 39.). Denn ſo kann ich lieben, wenn ich will, und es wollen, weil ich ſoll, d. i. es giebt eine moraliſche Nöthigung zu einer ſolchen Liebe, und es iſt ein Gebot: du ſollſt lieben Gott und deinen Nächſten. Dies kann alſo nicht bedeuten, du ſollſt unmittelbar (zuerſt ſinnlich) lieben, und vermittelſt dieſer Liebe (nachher) wohlthun und mo-

raliſch gut handeln, ſondern: thue deinem Nebenmenſchen wohl und mache Gottes Willen zu dem deinigen, oder handle moraliſch gut, und dieſes Wohlthun wird Menſchenliebe (als Fertigkeit der Neigung zum Wohlthun) und Gottesliebe (als Fertigkeit der Neigung zum Rechtthun) in dir bewirken (T. 40. f.). Die Liebe des Wohlgefallens würde alſo allein direct (unmittelbar) ſeyn. Zu dieſer aber (als einem unmittelbar mit der Vorſtellung des Daſeyns eines Gegenſtandes verbundenen Gefühl der Luſt) eine Pflicht zu haben, d. i. eine moraliſche Nöthigung zur Luſt, oder aus Zwang lieben, iſt ein Widerſpruch (T. 41.). S. Achtung, 12. und Menſchenliebe.

Kants Met. Anf. der Tugendlehre. Einl. XII. c. S. 39. ff.

Deſſ. Grundl. zur Met. der Sitten, I. Abſchn. S. 13. f.

Limitation,

Beſchränkung, Begrenzung, Einſchränkung, *limitatio*, *limitation*. Eine der drei Kategorien der Qualität (C. 106.). Sie iſt Realität mit Negation verbunden (C. 111.). Ein jedes Ding in der Sinnenwelt iſt beſchränkt oder limitirt, d. h. die Realitäten, die es hat, haben ſtets einen Grad, über dem gröſsere und unter dem kleinere ins Unendliche gedacht werden können. So hat z. B. die Luft eine ſolche Dichtigkeit, daſs ſie dichter oder auch dünner ſeyn könnte, ihre Dichtigkeit iſt weder unendlich groſs, ſo daſs keine andere darüber gehen könnte, noch unendlich klein, ſo daſs ſie als Nichts (die Luft als gar nicht dicht) zu betrachten wäre. Das heiſst nun, die Dichtigkeit der Luft iſt immer beſchränkt. Dieſe Qualität kömmt auch, zwar nicht der Grö-

ſse überhaupt, aber doch jeder empiriſchen Gröſse zu, und man kann ſagen, jede empiriſche Gröſse, ſowohl die intenſive (die Gröſse der Empfindung), als die extenſive (die Gröſse der Anſchauung) iſt beſchränkt (limitirt), d. h. ihre Continuität hat ein Ende, ſie reicht nicht weiter. Die Limitation der extenſiven Gröſse iſt alſo eigentlich die Verneinung der Continuität der Erfüllung des Raums oder der Zeit. Die Continuität in der Erfüllung des Raumes und der Zeit iſt hier das, was verneint wird; und folglich die Limitation der Gröſse ſtets die Limitation ihrer Continuität. Aber auch die intenſive Gröſse wird, durch den Begriff der Limitation, in Anſehung der Continuität der Empfindung beſchränkt gedacht. Denn die Beſchränkung eines Tons auf einen gewiſſen Grad, heiſst, es iſt nicht möglich, die Continuität im Stufengange der Grade weiter fortzuſetzen, ob ſichs wohl denken läſst.

2. Kant leitet alle Kategorien oder Stammbegriffe des reinen Verſtandes von den logiſchen Urtheilen ab, weil er auf dieſe Art ſie alle vollſtändig und ſyſtematiſch aufſtellen und ihre Anzahl beſtimmen konnte. Dieſes thut er folglich auch mit dieſem Begriff der Limitation. Schwab (Preisſchrift, S. 130.) macht aber Kant den Vorwurf, daſs dieſe Ableitung hier und da ſehr *gezwungen* ſei. Zum Beweis führt er eben dieſe Kategorie der Limitation an, und meint, daſs gewiſs kein Metaphyſiker die Ableitung derſelben von den unendlichen Urtheilen würde gehandet haben. Das kann wohl ſeyn, aber daraus folgt nicht, daſs dieſe Ableitung ſehr gezwungen ſei. Denn wir wollen uns gleich überzeugen, daſs das unendliche Urtheil allein durch den Act des Verſtandes, den wir in dem Begriff der Beſchränkung oder Limitation denken, möglich iſt; und dies heiſst doch den Begriff der Li-

mitation von den unendlichen Urtheilen ableiten. Was unter unendlichen Urtheilen zu verſtehen ſei, findet man im Art. Function, 10. Ich ſetze alſo hier voraus, daſs man dies geleſen und durchdacht habe. Wenn man nun auch noch das dazu nimmt, was im Art. Function, 8 und 9. zu finden iſt, ſo wird man zugeben, daſs ein Urtheil, ſeiner Qualität nach, ausſage: ob ein Begriff, z. B. Menſch, unter der Sphäre eines andern Begriffs, z. B. ſterblich, gedacht werde Jeder Begriff hat nehmlich eine Sphäre oder einen Umfang, d. h. es giebt eine Menge Begriffe, deren Merkmal er iſt. So iſt der Begriff ſterblich ein Merkmal der Begriffe Menſch, Vogel, Fiſch, vierfüſsiges Thier u. ſ. w.; denn die Gegenſtände dieſer Begriffe ſind alle ſterblich, und ſie, folglich auch der Begriff von ihnen, gehören daher auch zu der Sphäre des Begriffs ſterblich. Hingegen gehöret Gott, menſchlicher Geiſt, u. ſ. w. nicht zu der Sphäre dieſes Begriffs. Urtheile, welche ausdrücken, daſs ein Begriff zu der Sphäre des andern Begriffs gehöre, heiſsen bejahende Urtheile; welche ausſagen, daſs ſie nicht darunter gehören, heiſsen verneinende. Beide Arten der Urtheile ſetzen alſo entweder einen Begriff in die Sphäre des andern, oder ſchlieſsen ihn davon aus, ohne im geringſten die Beſchränkung der Sphäre, zu bezeichnen, Aber nicht ſo das unendliche Urtheil. Dieſes, z. B. die Seele iſt unſterblich, ſetzt zwar, wie das bejahende Urtheil, das Subject, z. B. Seele, unter die Sphäre des Prädicats, z. B. unſterblich. Allein wie iſt dieſe Sphäre beſchaffen? Der Begriff im Prädicat, z. B. unſterblich, enthält eine Negation oder Verneinung, und drückt eigentlich nicht eine wirkliche Sphäre, ſondern die unbegrenzte Region aus, welche auſſerhalb der Sphäre des Begriffs liegt, dem die Verneinung angehängt iſt. Wenn ich alſo ſage: die Seele iſt unſterblich, ſo ſetze ich damit die Seele

in die Region derjenigen lebenden Wesen, von denen diejenigen, welche nur eine Zeit lang leben und dann sterben, abgegrenzt sind. Im unendlichen Urtheil wird also ein Begriff zwar unter eine Sphäre gebracht, wie im bejahenden, aber diese Sphäre verdient diesen Namen nur im uneigentlichen Sinne des Worts. Sie ist die unendliche Menge der Dinge, welche übrig bleiben, wenn wir die Sphäre des Begriffs, dem die Negation angehängt ist, von der grenzenlosen Menge aller Dinge abgrenzen. Es geschehen hier also drei Acte:

a. das Setzen in eine (scheinbare) Sphäre, oder das Bejahen;

b. das Setzen, nicht in die Sphäre eines Begriffs, sondern in die (scheinbare) Sphäre, die ausser der Sphäre des Begriffs liegt, dem die Negation angehängt ist, oder das Verneinen;

c. das Bestimmen dieser scheinbaren Sphäre blos dadurch, dass die Dinge, wozu das Subject gezählt wird, als ausserhalb der Sphäre des Begriffs, welchem die Negation angehängt ist, gedacht werden. Dieser letzte Act ist eigentlich der Act des Verstandes in dieser Art von Urtheilen, und ist nichts weiter, als die Vorstellung von der Begrenzung der Sphäre eines Begriffs durch andre Dinge, die nicht zu ihm gehören. Es giebt, sagt z. B. unser Urtheil, nicht blos Sterbliche, sondern das Feld der Sterblichen reicht nur bis an gewisse Grenzen (Stellen der Schranken, oder des Anfangs der Verneinungen, s. Gröfse, 16.), über welche hinaus es andere Dinge giebt, die nicht zu diesem Felde gehören, und die dasselbe begrenzen, und zu diesen Dingen gehört die Seele. Das Begrenzen, Limitiren, einer Sphäre durch andre Dinge, die nicht zu derselben gehören, ist also der Hauptact in den unendlichen

Urtheilen. So wie alſo das Bejahen einen Begriff realiſirt, indem dadurch ausgeſagt wird, daſs er nicht leer, ſondern etwas unter ihm enthalten ſei, daſs er eine Sphäre habe, der er zukomme; ſo wie das Verneinen bloſs ausſchlieſst von der Sphäre eines Begriffs: ſo begrenzt das unendliche Urtheil die Sphäre eines Begriffs. Dieſe Begrenzung oder Beſchränkung eines Begriffs iſt alſo ein poſitiver Act des Verſtandes, es wird dadurch wirklich etwas beſtimmt, nehmlich eine Grenze. Grenzen ſind alſo poſitive Begriffe, poſitive Merkmale von beſchränkten Gegenſtänden, nehmlich den Stellen, wo ſie aufhören, wo das Gegentheil von ihnen anhebt, d. i. des Anfangs der Verneinung derſelben (L. 160. f.).

3. Es würde uns alſo in der That die Function unendliche Urtheile zu bilden gänzlich fehlen, wenn unſer Verſtand nicht die Anlage hätte, zu begrenzen oder zu limitiren, und dadurch auch die Sphäre eines Begriffs durch andre Begriffe begrenzt zu denken, und ſich z. B. auſſer dem Sterblichen auch die Einſchränkung der Sphäre alles Sterblichen vorzuſtellen, welche Begrenzung eben in dem Unſterblichen gedacht wird. Geſetzt nun, wir hätten in unſerm Verſtande die Möglichkeit zu dieſem Act des Denkens nicht, ſo hätten wir auch nicht den Begriff der Einſchränkung oder Limitation, welcher der Gedanke von dieſem Act iſt, und ſo wäre auch die Vorſtellung des Unſterblichen und damit das unendliche Urtheil nicht möglich. Uebrigens muſs ein Begriff, der, wie dieſer, eine allgemeine und nothwendige Function zu urtheilen möglich macht, ſelbſt allgemein und nothwendig, d. h. *a priori* ſeyn.

4. Bis jetzt haben wir bloſs von dem Urſprung und logiſchen Gebrauch des Begriffs der Limitation geredet. Soll aber der Gebrauch dieſes

Begriffs real ſeyn, d. h. ſoll er nicht von Begriffen und ihrer Sphäre, ſondern von Dingen und ihren Realitäten gebraucht werden: ſo bedarf er eines transſcendentalen Schemas, dies iſt aber eben die Vorſtellung, daſs es ſowohl über und unter einem Grad der Empfindung in der Zeit und im Raum immer gröſsere und kleinere Grade ins Unendliche giebt, die ihn eben begrenzen, als auch in der Anſchauung in Raum und Zeit einen immer gröſsern oder kleinern Raum ins Unendliche, auf den die empiriſche Anſchauung im Raum, die Erfüllung deſſelben auch in der Ausdehnung in Raum und Zeit, ausgedehnt oder eingeſchränkt werden kann. Dieſe Vorſtellung iſt die Limitation in der Erſcheinung (*limitatio phaenomenon*). Sie iſt die Begrenzung eines Dinges, nicht, wie die logiſche Limitation, oder die reine Kategorie, wenn man von allem Sinnlichen abſtrahirt, wodurch dann keine Realgrenze denkbar iſt, die bloſse Begrenzung der Sphäre eines Begriffs. Die Kategorie iſt alſo: Begrenzung oder Limitation, und jeder Gegenſtand muſs von uns als begrenzt gedacht werden. Die Limitation iſt nun entweder die der Sphäre des Begriffs, und heiſst die logiſche, oder die eines ſinnlichen Dinges, und heiſst die phyſiſche im Gegenſatz gegen die metaphyſiſche, welche die Kategorie oder der reine Begriff ſelbſt iſt. Zu der letztern gehört ein Schema, oder eine Vorſtellung *a priori*, die von der einen Seite, als *a priori*, mit dem Verſtande, von der andern als Bedingung jeder ſinnlichen Vorſtellung mit der Sinnlichkeit gleichartig iſt. Dies iſt die Zeit- oder Raumes-Begrenzung oder auch die Begrenzung durch die Grade der Empfindung in der Zeit und im Raum (C. 211. 281).

Kants Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. I. Buch. I. Hauptſt. III. Abſchn. §. 10. S.

106. — §. 11. S. 111. — II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 211.

Deſſ. Logik. §. 22. S. 160. f.

Locke.

Johann Locke wurde im Jahr 1632 zu Wrington, 8 engliſche Meilen von Briſtol, gebohren. Er ſtudirte zu London und Oxford die peripatetiſche und Carteſianiſche Philoſophie und die Medicin, welche letztere er auch im Hauſe des Lord Ashley, nachdem er als Secretär eines engliſchen Geſandten 1664 eine Reiſe nach Deutſchland, und 1668 mit einer gräflichen Familie eine Reiſe nach Frankreich gethan hatte, practicirte, und dabei die Geſchäfte dieſes Hauſes verwaltete. Im Jahr 1682 reiſete er mit Lord Ashley nach Holland, und lebte daſelbſt mit Clericus, Limborch und andern Gelehrten im freundſchaftlichen Umgange. Er bekam 1689 eine Stelle bei der Appellations-Commiſſion in London, und wurde 1695 zum Commiſſarius des Handels in den Colonien ernannt. Dieſe Stelle legte er 1700 nieder, und ſtarb den 28. October 1704. Er war ein denkender Kopf und ein ſehr gelehrter und arbeitſamer Mann. Seine ſämmtlichen Werke ſind 1714 zu London in 3 Bänden in Folio in engliſcher Sprache zuſammengedruckt worden; ſein Leben aber hat Clericus in der *Bibliotheque choiſie* beſchrieben. Von ſeinen Schriften iſt uns hier nur merkwürdig:

Eſſay upon human underſtanding, welche ins Franzöſiſche überſetzt worden, unter dem Titel:

Eſſai philoſophique concernant l'Entendement humain, ou l'on montre, quelle eſt l'étendue de nos connoiſſances certaines, et la maniere, dont nous y

parvenons, traduit de l'Anglois par M. Coſte. 3. *edit. à Amſterdam* 1735. 4.

2. Kants Urtheil über Lockes Ableitung der Kategorien von der Erfahrung, und deſſelben Inconſequenz dabei, findet man im Art. Kategorie, 31. f.

3. Locke war in der Noogonie oder Theorie von der Erzeugung der Begriffe der Antipode von Leibnitz. Dieſer errichtete ein intellectuelles Syſtem der Welt, oder glaubte vielmehr der Dinge innere Beſchaffenheit zu erkennen, indem er alle Gegenſtände nur mit dem Verſtande und den abgeſonderten formalen Begriffen ſeines Denkens verglich; Locke ſchuf ſich eine bloſs ſinnliche Welt, oder glaubte durch die Verſtandesbegriffe die Beſchaffenheit einer auch auſser den Sinnen befindlichen Welt zu erkennen, indem er alle Begriffe von den äuſsern ſinnlichen Gegenſtänden, vermittelſt der Senſationen (ſinnlichen Eindrücke), oder von den ſich darauf gründenden Operationen der Seele, vermittelſt der Reflexion (des Nachdenkens) über dieſe, ableitete. Die Sinnlichkeit war bei Leibnitz nur eine verworrene Vorſtellungsart, und kein beſonderer Quell der Vorſtellungen; bei Locke iſt ſie der Grund aller Vorſtellungen und ein vorzüglicher Quell derſelben. Erſcheinung war bei Leibnitz die Vorſtellung des Dinges an ſich ſelbſt, obgleich von der Erkenntniſs durch den Verſtand, der logiſchen Form (Deutlichkeit) nach, unterſchieden, da nehmlich jene, bei ihrem gewöhnlichen Mangel der Zergliederung, eine gewiſſe Vermiſchung von Nebenvorſtellungen in den Begriff des Dinges zieht, die der Verſtand davon abzuſondern weiſs. Bei Locke ſind die Begriffe die Vorſtellungen des Dinges an ſich ſelbſt, ſo wie uns die Sinne dieſe Vorſtellungen liefern, und es kann keine andern Begriffe geben, als ſolche,

welche durch die Senſation, und durch die Reflexion über die Operationen der Seele, welche die Senſationen zum Gegenſtande haben, entſtehen. Wenn aber dieſe Begriffe dunkel ſind, ſo liegt dies an der Grobheit der Organe und an der Schwäche der Eindrücke und des Gedächtniſſes. Hiervon iſt die Undeutlichkeit der Begriffe zu unterſcheiden, welche daraus entſpringt, daſs ein zuſammengeſetzter Begriff aus zu wenig einfachen, oder aus zu ſehr unter einander gemengten, oder aus zu unſichern und unbeſtimmten Begriffen beſteht. Mit einem Wort, Leibnitz intellectuirte die Erſcheinungen, Locke ſenſificirte die reinen Verſtandesbegriffe, und gab ſie für nichts, als abgeſonderte, durch die Reflexion entſprungene, Begriffe aus. Der weſentliche Unterſchied zwiſchen Leibnitzens, Locke's und Kants Noogonie beſteht alſo darin:

a. Leibnitz hielt den Verſtand für die einzige Quelle von Vorſtellungen, die ſich unmittelbar auf Dinge an ſich ſelbſt beziehen, die Sinnlichkeit aber für die Quelle der Verwirrung dieſer Vorſtellungen;

b. Locke hielt die Sinnlichkeit für die einzige Quelle von Vorſtellungen, die ſich unmittelbar auf Dinge an ſich ſelbſt beziehen, den Verſtand aber bloſs für die Quelle der Ordnung in dieſen Vorſtellungen;

c. Kant aber erklärt beide, den Verſtand und die Sinnlichkeit, für zwei ganz verſchiedene Quellen von Vorſtellungen, die ſich aber nur auf Erſcheinungen beziehen, und nur in Verknüpfung objectivgültige Urtheile (ſolche, welche ausſagen, wie Jedermann, der richtig urtheilt, den ſinnlichen Gegenſtand oder die Erſchei-

nung finden muſs) liefern können (ſ. Logik. C. 326. f. Locke *Eſſai* L. 2, ch. 1. et ch. 29).

4. a. Locke folgte alſo im Grunde, in Anſehung des Urſprungs der Begriffe, dem Ariſtoteles, der als das Haupt der Empiriſten, oder der Philoſophen, welche alle Erkenntniſs von der Erfahrung ableiten, angeſehen werden kann;

b. Leibnitz folgte hierin dem Plato, der als das Haupt der Noologiſten, oder der Philoſophen, welche alle Erkenntniſs aus der Vernunft ableiten, angeſehen werden kann;

c. Kant entdeckte das einzig wahre Syſtem, und iſt alſo ſelbſt ein Haupt, nehmlich das der Dualiſten in der Theorie vom Urſprung unſrer Erkenntniſs, oder derer, welche die Erkenntniſs als ein Zuſammengeſetztes betrachten, welches zum Theil aus der Vernunft, zum Theil aus der Erfahrung entſpringt (C. 882. M. I. 1031.)

S. auch Analytiſches Urtheil, 4.

Logik,

Vernunftlehre, Theorie des Verſtandes, *Logica, Logique.* Alles in der Natur geſchieht nach Regeln, und es giebt überall keine Regelloſigkeit (L. 1.). Auch die Ausübung unſrer Kräfte geſchieht nach gewiſſen Regeln, zuerſt derſelben unbewuſst, bis wir allmählig durch Verſuche und einen längern Gebrauch unſrer Kräfte zu ihrer Erkenntniſs gelangen, ja uns am Ende dieſelben ſo geläufig machen, daſs es uns Mühe koſtet, ſie *in abſtracto* (ohne ihre Anwendung) zu denken. So iſt nun auch insbeſondere der Verſtand an Regeln gebunden. Dieſe Regeln kön-

nen wir nun an und für sich, d. h. ohne ihre Anwendung oder *in abstracto* denken (L. 2.). Diese Regeln sind, wie alle Regeln, entweder nothwendig oder zufällig; die letztern sind solche, welche von einem bestimmten Gegenstande der Erkenntnifs abhängen, die erstern aber solche, ohne welche gar kein Gebrauch des Verstandes möglich wäre, sie gelten daher von dem Verstandesgebrauche überhaupt, ohne Unterschied der Gegenstände, oder sind die Bedingungen, unter welchen ein Verstandesgebrauch überhaupt möglich ist (L. 3. 6.). Die Wissenschaft nun von diesen Verstandesregeln (den nothwendigen Regeln oder Gesetzen, nach welchen der Verstand denkt) überhaupt ist die Logik (L. 4. C. 76.). Es läfst sich nehmlich ein System aller der Regeln denken, nach welchen wir durch den Verstand Vorstellungen hervorbringen; und dies System ist die Logik. Das Wort ist griechischen Ursprungs und bedeutet Vernunftlehre.

1. Es giebt Bäume und Sträuche, z. B. der Wachholder, die nicht anders Früchte tragen, als wenn ein andrer Baum derselben Art neben ihnen stehet, welcher selbst keine Früchte tragen kann, dessen Blüthen aber einen Staub haben, der durch den Wind auf die Blüthen jener Bäume gewehet wird, und sie befruchtet. Eben so kann man unsere Erkenntnifs als eine Frucht betrachten, die auf einem Stamme wächst, der aber den befruchtenden Einfluss eines andern Stammes erst empfangen mufs. Oder, wie sich Kant ausdrückt, es giebt im Gemüth gleichsam zwei Quellen der Erkenntnifs, die von keiner andern Quelle weiter abgeleitet werden können, und daher Grundquellen sind. Diese Quellen müssen sich mit einander vereinigen, wenn der Strom der Erkenntnifs entstehen soll. Diese beiden Stämme, oder auch diese beiden Grundquellen der menschlichen Erkenntnifs sind nun:

a. die Sinnlichkeit oder Receptivität der Eindrücke, d. i. die Fähigkeit, von Gegenſtänden afficirt zu werden, und dadurch Vorſtellungen zu empfangen. Sie iſt der Baum, der den andern befruchtet, oder macht, daſs er die Frucht der Erkenntniſs erzeugen kann;

b. der Verſtand oder die Spontaneität der Begriffe, d. i. das Vermögen, den Gegenſtand, der uns afficirt hat, durch die empfangenen Vorſtellungen zu erkennen. Spontaneität heiſst Selbſtthätigkeit und Receptivität, Empfänglichkeit. Durch den Verſtand ſind wir nehmlich bei der Hervorbringung der Erkenntniſs activ oder thätig; das können wir aber nicht ſeyn, wenn wir nicht vorher durch die Receptivität paſſiv oder leidend geweſen ſind. Aber nicht der befruchtende Blumenſtaub ſelbſt dringt ſo in die Blüthen der fruchttragenden Bäume ein, daſs man ſagen könnte, die Frucht ſei dieſer Blumenſtaub, oder enthalte denſelben; ſondern etwas unſern Sinnen verborgenes mechaniſch und chemiſch Wirkendes in dieſem Blumenſtaube wird in Vereinigung mit dem Keime in der weiblichen Blüthe zur Frucht. Wenigſtens ein (obwohl nicht ganz paſſendes) Bild davon, wie es nicht das Ding an ſich ſelbſt iſt, was wir anſchauen in der Erkenntniſs, ſondern bloſs die Wirkung (Empfindung) in der Receptivität der Eindrücke. Aus der Receptivität der Eindrücke entſpringen Anſchauungen, aus der Spontaneität der Begriffe aber entſpringen Begriffe. Anſchauungen und Begriffe machen alſo die Elemente aller unſrer Erkenntniſs aus; oder beides zuſammen giebt erſt eigentliche Erkenntniſs. Geſetzt, wir erkennen den Gegenſtand, den wir Fixſtern nennen, ſo beſteht unſere Erkenntniſs von ihm aus jenen beiden Elementen, nehmlich aus der Anſchauung des Fixſterns und dem Begriff von demſelben. Das

heifst, es entfteht in unferm Sinn des Gefichts eine Empfindung, die wir Licht nennen, und zwar fo, dafs wir diefes Licht weit von uns hinaus an einen Ort in dem Raum zu fetzen genöthigt find, den wir den Himmel nennen. Wir nehmen diefes Licht immer in derfelben Lage gegen die übrigen Lichter des Himmels wahr. Die unmittelbare Empfindung davon, verknüpft mit der unmittelbaren Vorftellung jener Ortsverhältniffe heifst die Anfchauung; der Gedanke (die mittelbare Vorftellung) von diefem Licht, der alles diefes enthält, was ich jetzt darüber gefagt habe, heifst der Begriff des Fixfterns. Ohne den Begriff würden wir alfo nicht wiffen, was wir in der Anfchauung anfchaueten. Der Begriff wäre aber nicht möglich, ohne eine Anfchauung, die ihm auf irgend eine Art correfpondirte. Wir können uns zwar Begriffe machen, ohne eine Anfchauung, aber was wir in folchen Begriffen denken, gilt dann entweder von allen Gegenftänden, oder es find Dichtungen der Phantafie. Beide find alfo zur Erkenntnifs unentbehrlich. Ohne Anfchauung könnten wir zwar denken, aber uns nicht die Frage beantworten: ift das, was du denkft, auch etwas? Ohne Begriff könnten wir zwar anfchauen, aber es entftände nicht einmal die Frage in uns, die erfte Frage, die jedes Kind thut: was ift das? Man nennt übrigens auch wohl jedes Product des Erkenntnifsvermögens Erkenntnifs, und fo werden Anfchauungen fowohl, als Begriffe, Erkenntniffe genannt, in fo fern fie folche Producte des Erkenntnifsvermögens find. Aber eigentlich ift Erkenntnifs die objectiv gültige Beftimmung eines wirklichen Gegenftandes durch meine Vorftellungen; und da mufs der Gegenftand in der Anfchauung gegeben feyn, der durch den Begriff gedacht oder beftimmt wird (C. 74. f. M. I. 81).

Die Sinnlichkeit und der Verftand find

alſo beide zur Erkenntniſs unentbehrlich. Ohne Sinnlichkeit hätten wir keine Gegenſtände, die wir erkennen könnten, denn durch ſie werden uns Gegenſtände zum Erkennen gegeben; und ohne Verſtand würden wir die Gegenſtande nicht erkennen können, denn durch ihn werden die Gegenſtände gedacht und damit erkannt (C. 75. M. I. 82. L. 8.).

Die Logik iſt nun eine Wiſſenſchaft, die auf alles Denken überhaupt geht, unangeſehen der Gegenſtände deſſelben, und als ſolche iſt ſie

A. als Grundlage zu allen andern Wiſſenſchaften und als die Propädeutik alles Verſtandesgebrauchs anzuſehen. In ſo fern kann man ſie auch die Logik des allgemeinen Verſtandesgebrauchs, oder die Elementarlogik nennen;

B. kein Organon der Wiſſenſchaften. Unter einem Organon iſt nehmlich die Anweiſung zu *verſtehen*, wie ein gewiſſes Erkenntniſs zu *Stande* gebracht werden ſoll. Ein ſolches Organon der Wiſſenſchaften iſt nicht bloſse Logik, ſondern zugleich ein Inbegriff ſolcher Regeln, welche dienen, die Erkenntniſs eines beſtimmten Objects hervorzubringen, wozu folglich ſchon Erkenntniſs des Gegenſtandes nöthig iſt. Ein ſolches Organon iſt z. B. die Logik des reinen Denkens oder der Inbegriff der Regeln, welche dienen, Erkenntniſs *a priori* hervorzubringen, oder die transſcendentale Logik (L. 4. f. 9. C. 76. M. I. 83.) Die Logik in obiger Bedeutung (A) iſt alſo eine Vernunftwiſſenſchaft, nicht der bloſsen Form, ſondern der Materie nach (d. i. alle ihre Principien und Vorſchriften ſind *a priori*); eine Wiſſenſchaft *a priori* von den nothwendigen Geſetzen des Denkens, aber nicht in Anſehung beſonderer Gegenſtände (wie die transſcendentale Logik in Anſehung der Erkenntniſs *a priori*), ſondern aller

Gegenſtände überhaupt; — alſo eine Wiſſenſchaft des richtigen Verſtandes- und Vernunftgebrauchs überhaupt, aber nicht ſubjectiv, d. h. nicht nach empiriſchen (pſychologiſchen) Principien, wie der Verſtand denkt, ſondern objectiv, d. i. nach Principien *a priori*, wie er denken ſoll (L. 9. f.). S. Elementarlogik und Aeſthetik.

2. Kant entdeckte, daſs das Vermögen Vorſtellungen hervorzubringen, durch welche wir, vermittelſt der aus den ſinnlichen Eindrücken entſprungenen Vorſtellungen (Anſchauungen), den Gegenſtand erkennen, oder der Verſtand, eine gewiſſe urſprüngliche Beſchaffenheit haben müſſe, die in jedem Subject, das einen Verſtand hat, vor allem wirklichen Denken vorhanden ſei, wodurch die Vorſtellungen deſſelben eine gewiſſe Verſtandesform erhalten; daſs hierdurch allein das Räthſel aufgelöſet werde, wie gewiſſe Begriffe von allen ſinnlichen Gegenſtänden gelten können, ſo daſs ſie immer bei unſern Vorſtellungen derſelben vorkommen müſſen; wie daher alles, was zur Natur gehört, es ſei am Himmel oder auf der Erde oder in uns ſelbſt, ſogar gewiſſe Beſchaffenheiten haben müſſe, die wir vorher, ehe wir die Gegenſtände noch mit unſern Sinnen erreichen, mit Sicherheit von ihnen behaupten können, z. B. daſs wir behaupten können, ohne erſt das Zeugniſs Anderer oder eigene Erfahrung darüber nöthig zu haben, ein Menſch, welcher jetzt lebt, müſſe Eltern gehabt haben, die die wirkenden Urſachen ſeines Daſeyns, als des eines Menſchen, geweſen ſind, und daſs er ohne ſie unmöglich, als Menſch, vorhanden ſeyn könnte.

3. Kant muſste alſo nothwendig darauf fallen, zu unterſuchen (C. 79.), ob ſich, wie es bei den Anſchauungen (den ſinnlichen Vorſtellungen) der

Fall iſt, die Kenntniſſe von den Verſtandesvorſtellungen, die den Gegenſtänden nothwendig und allgemein, folglich *a priori*, zukommen, nicht vollſtändig, und ſie ſelbſt als Principien aller Verſtandesvorſtellungen vortragen und als ſolche apodiktiſch beweiſen lieſsen. So entſteht alſo die Idee von einer Wiſſenſchaft, welche beweiſet, daſs es reine Begriffe *a priori* giebt, und wie viel, wie ſie entſpringen, ob der Verſtand nur durch ſie erkenne, wie weit ſie angewendet werden können, ob und wie ſie alſo den Verſtand begrenzen u. ſ. w. kurz von einer Wiſſenſchaft, welche das für die reinen Begriffe *a priori* iſt, was die transſcendentale Aeſthetik für die reinen Anſchauungen *a priori* iſt. Kant nennt dieſe Wiſſenſchaft die transſcendentale Logik, und hat ſie in der Critik der reinen Vernunft (C. 74—732.) vorgetragen, wenigſtens die Idee dieſer Wiſſenſchaft genugthuend für die Ueberzeugung entworfen. Er nennt dieſe Wiſſenſchaft Logik, weil ſie ebenfalls die Regeln vortragen ſoll, wie der menſchliche Verſtand denkt, doch nicht wie er über alle Gegenſtände überhaupt und ohne Unterſchied denkt, ſondern nur über eine gewiſſe Art von Gegenſtänden, nehmlich wie er zu Erkenntniſſen *a priori*, nicht durch das bloſse Anſchauen, ſondern durch das Denken, gelangt. Dieſe Logik hat es alſo nicht damit zu thun, zu unterſuchen, wie durch die Erfahrung, etwa durch Beobachtung und Verſuche, Erkenntniſſe entſpringen; ſondern bloſs, wie aus dem menſchlichen Erkenntniſsvermögen ſelbſt Erkenntniſſe entſtehen, ohne alle Erfahrung und dennoch ſo, daſs alle Erfahrung dieſen Erkenntniſſen unterworfen iſt. Dieſe Logik iſt alſo eine Logik des reinen Denkens. Man kann ſich eben ſo eine Logik vorſtellen, welche davon handelt, wie man durch Verſuche und Beobachtungen zu Erfahrungserkenntniſſen kommt; dies wäre eine Logik des empiriſchen Denkens. Die allgemeine oder Ele-

mentar-Logik, d. i. die Wiſſenſchaft, welche man ſchlechtweg Logik nennt, hat es weder mit dem reinen noch empiriſchen Denken, ſondern mit dem Denken überhaupt zu thun; ſie trägt die allgemeinen Regeln des Denkens vor, ohne auf beſondere Gegenſtände, wie reine oder empiriſche Erkenntniſſe ſind, Rückſicht zu nehmen (M. I. 89. C. 79. f.).

Die Erkenntniſs *a priori* davon, wie es möglich ſei, daſs Erkenntniſs *a priori* entſpringen könne, ingleichen davon, wie es möglich ſei, daſs ſolche Vorſtellungen *a priori*, und von welchen Gegenſtänden ſie gebraucht werden können, heiſst transſcendental (M. I. 90). Daher nennt nun Kant die Wiſſenſchaft von den Begriffen *a priori* die transſcendentale Logik. Sie macht alſo einen Theil der Transſcendentalphiloſophie aus, oder der Wiſſenſchaft von der Möglichkeit und dem Gebrauch unſrer Vorſtellungen *a priori*, und zwar den zweiten Theil der transſcendentalen Elementarlehre, oder desjenigen Haupttheils der Transſcendentalphiloſophie, welcher die Regeln der Wiſſenſchaft ſelbſt (nicht die Methode ſie zu behandeln) vorträgt (M. I. 91. C. 81. f.).

4. In der transſcendentalen Logik, welche lehrt, wie aus dem menſchlichen Verſtande ſelbſt gewiſſe Erkenntniſſe entſpringen, durch die erſt alle Erfahrungserkenntniſs möglich wird, ſo daſs wir ſchon vieles von der Erfahrung vorher (*a priori*) wiſſen können, ehe wir ſie noch machen — in dieſer Wiſſenſchaft wird der menſchliche Verſtand iſolirt, ſ. Abſtrahiren, d. h. ich denke mir alles weg, was nicht zum bloſſen Denken gehört, damit ich mir ganz rein vorſtellen kann, was der Verſtand ganz allein bei der Erkenntniſs thut, und ob aus ihm Vorſtellungen entſpringen, die auf jedes Erkenntniſs Einfluſs haben. Wir ſonde.n alſo alles ab,

a. was zur Sinnlichkeit gehört, und denken daher nicht an Raum und Zeit, wie in der transſcendentalen Aeſthetik; auch denken wir folglich nicht

b. an die Eindrücke auf die Sinnlichkeit des Menſchen, wodurch Empfindung in uns entſpringt, und alſo auch nicht an das, was der Verſtand durch Begriffe dabei denkt.

Bleibt nun in unſrer Erkenntniſs, wenn wir die Formen des Raums und der Zeit, und die Empfindung, nebſt dem, was der Verſtand dabei denkt, daraus (logiſch) wegnehmen, doch noch etwas übrig: ſo müſſen das reine Verſtandeserkenntniſſe, d. h. ſolche Vorſtellungen ſeyn, die ihren Grund in der unveränderlichen Beſchaffenheit unſers Verſtandes (den K. in dieſer Abſtraction den reinen Verſtand nennt) haben. Wenn wir uns den Begriff von einem Menſchen denken, und unterſuchen, woher wohl alle die Vorſtellungen, die in dieſem Begriff gedacht werden, entſprungen ſeyn mögen, ſo finden wir,

a. daſs vieles in demſelben aus der Empfindung entſprungen iſt, nehmlich alles das, was in dem Begriff Menſch der Erfahrung zugehört, ſeine Geſtalt, ſeine Glieder, die Materie, woraus er beſteht, ſein vernünftiges Denken, ſeine Bewegungen u. ſ. w.;

b. daſs in dieſem Begriff auch vieles aus der reinen Sinnlichkeit iſt, nehmlich das Sinnliche, wozu es keiner Erfahrung bedarf, ſondern was nothwendig in allen äuſsern Erfahrungsgegenſtänden vorkömmt, der Raum und die Zeit, die er erfüllt, und die nothwendige Beſchaffenheit derſelben.

Denke ich nun alles dies weg aus meinem

Begriff Menſch, ſo bleibt mir noch manche Vorſtellung aus dieſem Begriff übrig, die gar nicht in etwas Sinnlichem gegründet iſt; z. B. die Vorſtellung, daſs der Menſch als eine Einheit, als ein Ganzes gedacht wird, in dem Theile ſind, die zuſammen das Ganze ausmachen, daſs der Menſch Beſchaffenheiten hat, etwas Beharrliches, nehmlich die Materie, die aber immer anders und anders iſt, daſs er die Wirkung von etwas anderm iſt und ſelbſt Wirkungen verurſacht, daſs er exiſtirt u. ſ. f. Dieſe Gedanken ſind nicht aus der Sinnlichkeit entſprungen, obwohl in der Anſchauung jedes Menſchen etwas zu finden iſt, was da macht, daſs ich ſagen kann, er iſt ſo und ſo groſs, ſo und ſo beſchaffen, heute ſo und morgen anders, heute da und morgen nicht mehr. Daſs aber dieſe Vorſtellungen doch nicht ganz ſinnlich ſind, ſondern ihren Urſprung zum Theil im Verſtande haben, ſiehet man daraus, weil man

1. etwas davon nicht empfinden kann. Niemand hat z. B. je die Gröſse eines Menſchen empfunden, ſondern wir erhalten ſolche ſinnliche Eindrücke, daſs wir ſie in dem Gedanken der Gröſſe zuſammenfaſſen können. Dieſes wird noch deutlicher, wenn man ſich vorſtellt, was man eigentlich die cörperliche Gröſse eines Menſchen nennt. Man verſtehet darunter, daſs wir eine Ausdehnung vor uns haben, die durch gewiſſe Theile erfüllt iſt, daſs wir aber bei dieſer Erfüllung nicht auf das Verſchiedenartige (die Qualität) Rückſicht nehmen, ſondern bloſs das Gleichartige (die Erfüllung des Raums, und wie weit dieſe geht) betrachten. Dieſe Gröſse ſchaue ich alſo an, aber nicht an der Beſchaffenheit der Materie, ſondern an der Erfüllung des Raums, oder vielmehr an dem Raum, in ſo fern er erfüllt iſt. Dieſen Raum meſſe ich eigentlich, wenn ich die Gröſſe des Menſchencörpers wiſſen will. Aber darum iſt die Gröſse nicht weniger ein Gedanke. In der

Anſchauung finde ich nur etwas, was meinem Gedanken Inhalt giebt, ſo daſs ich ſagen kann, das iſt das, was ich mir unter Gröſse denke, oder es iſt eine verſinnlichte Gröſse, mein Gedanke iſt in der Anſchauung verſinnlicht. Man laſſe

2. aber auch den Raum in Gedanken weg, ſo bleibt dennoch die Vorſtellung übrig, daſs jeder Gegenſtand eine Gröſse haben muſs, wenn es auch gerade keine Raumesgröſse und keine Zeitgröſse ſei; weil er ſonſt nicht als ein Ganzes gedacht werden könnte, das Theile hat, noch der Begriff des Gleichartigen irgend wovon in ihm möglich wäre.

Wie es nun mit der Gröſse iſt, ſo iſt es auch mit der Beſchaffenheit, Urſache, Wirklichkeit u. ſ. w. Dieſe reinen Verſtandeserkenntniſſe müſſen alſo allen übrigen Verſtandeserkenntniſſen, deren Inhalt ſeinen Urſprung in der Empfindung hat, und alſo auch den ſinnlichen Gegenſtänden ſelbſt, in ſo fern ſie von uns gedacht und erkannt werden, als ihre Formen anhängen (M. I. 99. C. 87.).

5. Nun muſs die tranſcendentale Logik zwei Theile haben. Der eine Theil muſs die Elemente der reinen Verſtandeserkenntniſs ſelbſt vortragen, die als Grundvorſtellungen aller Erkenntniſs aus dem menſchlichen Verſtande entſpringen, ſo daſs ohne ſie gar kein Gegenſtand gedacht werden kann. Dieſer Theil heiſst die tranſcendentale Analytik, und iſt eine Logik der Wahrheit; denn ihr kann keine Erkenntniſs widerſprechen, ohne daſs ſie zugleich allen Inhalt verlöre, d. h. alle Beziehung auf irgend einen Gegenſtand, mithin alle Wahrheit. In dieſer Logik kann man ſich überzeugen, daſs jene reinen, aus dem menſchlichen Verſtande ſelbſt entſpringenden. Gedanken bloſse Gedankenfor-

men ſind, die folglich leer ſeyn müſſen, wenn ſie nicht durch die Anſchauung einen Inhalt bekommen, ſo daſs ich z. B. nicht nur ſagen kann, der Gegenſtand hat eine Gröſse, denn ohne alle Gröſse kann uns, der Beſchaffenheit unſers Verſtandes wegen*), kein Gegenſtand vorkommen; ſondern auch: hier iſt das, was ich meſſen und folglich durch den Begriff der Gröſse denken kann. Denn fehlt mir das, was der Meſſung fähig iſt, ſo habe ich keinen Stoff zum Begriff Gröſse, und denke durch ihn weiter nichts, als dieſen Begriff ſelbſt, alſo meine leere Gedankenform ohne Gegenſtand, ohne einen Begriff, der dieſe Form annimmt. Nun hat man mit ſolchen Gedankenformen lange geſpielt, und ſich eingebildet, man könne bloſs durch ſie etwas erkennen, wenn auch keine Gegenſtände auf die Sinne Eindrücke machten, die durch dieſe Gedankenformen gedacht werden könnten. Auf dieſe Art aber erdichtet man durch den Verſtand, vermittelſt der Einbildungskraft, Gegenſtände, welche K. vernünftelte Gegenſtände nennt, weil es das Anſehen hat, als könnte ſo die bloſse Vernunft durch ſich allein, ohne alle Anſchauung, zur Erkenntniſs von Gegenſtänden gelangen. Das iſt aber ein bloſser Schein von Erkenntniſs. Die tranſſcendentale Logik, als Wiſſenſchaft, einen ſolchen Schein zu erregen, würde tranſſcendentale Dialektik heiſsen müſſen. Allein K. gebraucht dieſe Benennung, um die Wiſſenſchaft damit zu bezeichnen, welche den Urſprung dieſes Scheins, und damit ihn ſelbſt, aufdeckt. Dieſer Schein hängt uns allen von Natur an, wir können ihn als Schein kennen lernen,

---

*) Dies iſt der Grund, warum der Mathematiker ſagen kann: die Gröſse kömmt bei allen Dingen in der Welt vor. Mönnich Lehrbuch der Mathematik. Berlin 1800. I. Th. I. Abtheil. §. 3.

aber wir können ihn nie wegſchaffen. So wenig es möglich iſt, zu machen, daſs wir keinen Regenbogen mehr ſehen, oder ihn nicht mehr als einen in den Wolken befindlichen Gegenſtand anſchauen, ob wir wohl wiſſen, daſs er nur eine auf unſern Organen beruhende Erſcheinung iſt: ſo wenig können wir machen, daſs uns z. B. der Raum nicht als etwas auſser uns Befindliches, worin die ganze Cörperwelt iſt, vorkommen ſollte, oder daſs wir nicht immer geneigt ſeyn ſollten, die Grenzen unſrer Erkenntniſs zu überſchreiten, um etwas zu erkennen, was nicht in die Sinne fällt, und wovon wir nicht wiſſen, was die Begriffe: Gröſse, Beſchaffenheit, Urſache u. ſ. w. von einem ſolchen nichtſinnlichen Gegenſtande gebraucht, ſagen wollen (M. I. 99. C. 87. f.). S. Dialektik.

6. Die transſcendentale Analytik iſt alſo derjenige Theil der transſcendentalen Logik, der unſer geſammtes Erkenntniſs *a priori* in die Elemente der reinen Verſtandeserkenntniſs zergliedert. Dieſe Elemente, oder Elementarbegriffe, ſind die aus dem Verſtande, bei ſeinem Geſchäft zu denken, entſpringenden Vorſtellungen (Kategorien, ſ. Kategorie). Bei ihnen kömmt es auf vier Stücke an:

a. dieſe Begriffe müſſen rein und nicht etwa empiriſche Begriffe ſeyn, d. i. ſolche, deren Inhalt durch Eindrücke auf die Sinne gegeben wird;

b. müſſen dieſe Begriffe nicht zur Anſchauung und zur Sinnlichkeit gehören, ſondern zum bloſſen Denken und Verſtande, d. i. ſie müſſen durch bloſses Denken entſpringen;

c. müſſen ſie auch Elementarbegriffe ſeyn, d. i. ſolche, die von keinem andern Begriff abgeleitet, und aus keinem andern weiter zuſammengeſetzt ſind;

d. dieſe Elementarbegriffe müſſen endlich in einer vollſtändigen Tafel derſelben aufgeſtellt werden können, und man muſs ſich überzeugen können, daſs keiner derſelben zurückgeblieben iſt, ſo daſs man in ihnen das ganze Feld des reinen Verſtandes, gleichſam vor ſich hat. Wenn man nehmlich ein Erkenntniſsvermögen ins Spiel ſetzt oder wirken läſst, z. B. den Verſtand, d. h. denkt: ſo thun ſich Begriffe hervor, die es kennbar machen, d. i. es entſtehen z. B. beim Denken gewiſſe Begriffe, die immer wieder vorkommen beim Denken, z. B. Gröſse, Ganzes, Theil, Maaſs, Beſchaffenheit, Urſache, Wirkung, Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit u. ſ. w. Dieſe Begriffe laſſen ſich ſammlen, aber ohne daſs man weiſs, ob man ſie alle habe, oder alle auffinden werde (C. 91. f. M. I. 102.). Daher muſs nun die Transſcendentalphiloſophie ein Princip ausfindig machen, nach welchem ſie dieſe Begriffe aufſuchen kann. Es muſs, weil dieſe Begriffe alle rein aus dem Verſtande entſpringen, im Verſtande ſelbſt ein Grund liegen, in welchem ſie alle zuſammenhängen (C. 92. M. I. 103.).

(M. I. 100. C. 89.) S. Kategorie.

7. Die transſcendentale Analytik beſteht aus zwei ſehr von einander verſchiedenen Theilen, dem Syſtem der Begriffe und dem Syſtem der Urtheile oder Grundſätze; das erſtere oder die Analytik der Begriffe des reinen Verſtandes iſt die Zergliederung des Verſtandesvermögens, um dadurch den Urſprung der Begriffe *a priori* zu erforſchen; das zweite oder die Analytik der Grundſätze des reinen Verſtandes lehrt die Möglichkeit ſynthetiſcher Urtheile des reinen Verſtandes aus reinen Verſtandesbegriffen, zeigt die Möglichkeit der Anwendung dieſer Begriffe auf Erſcheinungen oder ſinnliche Gegenſtände, und ſtellt jene Grundſätze auf (M. I. 101. C. 90.).

8. Die transſcendentale Logik kann das nicht in ihrem Fache, was die formale oder gemeine in dem ihrigen kann. Sie kann nicht den Kanon für die Vernunft, im engern Sinne dieſes Worts, mit befaſſen, d. h. es iſt unmöglich zu zeigen, daſs diejenigen Erkenntniſſe, die aus dem Vernunftvermögen entſpringen, in ſo fern wir unter demſelben das Vermögen verſtehen, ſolche Vorſtellungen zu haben, deren Gegenſtand in gar keiner Erfahrung zu finden iſt, z. B. die Vorſtellung von der Freiheit des Willens, einem Griffe u. ſ. w. wirklich einen Gegenſtand auſser dem Felde der Erfahrung haben. Denn es zeigt ſich bei näherer Unterſuchung dieſes Vermögens vielmehr, daſs der transſcendentale Gebrauch der Vernunft, d. h. der Gebrauch der Vernunft über Gegenſtände überhaupt, auch wenn ſie nicht in der *Anſchauung* gegeben ſind, *a priori* etwas auszumachen, gar nicht objectiv gültig ſei, d. i. über ſolche Gegenſtände nichts allgemeingeltend entſcheiden könne. Da es uns aber demungeachtet ſtets ſo vorkömmt, als könnten wir, durch bloſse Vernunft, auch überſinnliche Gegenſtände, d. i. ſolche, die in keiner Erfahrung gegeben ſind, erkennen: ſo kann es, wenn dieſe Erkenntniſs wirklich nicht möglich iſt, auch nicht eine Anweiſung geben, dieſe Gegenſtände zu erkennen, welche zur transſcendentalen Analytik gehören würde, ſondern nur eine Anweiſung, ſich nicht von jenem Schein einer Erkenntniſs äffen zu laſſen, und dieſe Anweiſung, als einen Theil der transſcendentalen Logik, nennt Kant die transſcendentale Dialektik (M. I. 185. C. 170.).

Die transſcendentale Analytik hat es daher nur mit dem Verſtande als einem Vermögen reiner Begriffe *a priori*, und mit der Urtheilskraft, als dem Vermögen, reine Grundſatzé *a priori* aus dem Verſtande abzuleiten, und nicht mit der Vernunft zu thun, weil dieſe kein Vermögen ſolcher

Principien *a priori* ist, welche über die wirkliche Beschaffenheit der Gegenstände, denen der Verstand Regeln *a priori* vorschreibt, etwas bestimmen. Nur der Verstand und die Urtheilskraft haben daher einen Kanon ihres objectiv gültigen Gebrauchs in der transscendentalen Logik. Die Vernunft in ihren Versuchen, über Gegenstände *a priori* etwas auszumachen, und das Erkenntniss über Gegenstände möglicher Erfahrung zu erweitern, ist ganz und gar dialektisch, oder erregt bloss den Schein einer solchen Erkenntniss, und ihre Scheinbehauptungen schicken sich durchaus nicht in einen Kanon, oder eine Anweisung zum richtigen Gebrauch der Erkenntnissvermögen, um wirkliche Gegenstände dadurch zu erkennen, dergleichen doch die Analytik enthalten soll (M. I. 186. C. 170. f.).

9. Die transscendentale Analytik der Begriffe handelt also den Kanon für den Verstand ab, oder zeigt, wie es möglich ist, dass solche Begriffe, welche Kategorien heissen (s. Kategorie) aus demselben entspringen, und wie dadurch allein Gegenstände der Erfahrung möglich sind. Die transscendentale Analytik der Grundsätze aber handelt den Kanon für die Urtheilskraft ab, oder zeigt, wie es möglich ist, dass, vermittelst der Urtheilskraft, Urtheile *a priori* aus unserm Verstande entspringen, und wie diese erst die Erfahrung möglich machen. Dieser Kanon ist eigentlich eine Anweisung, die Kategorien, welche die Regeln *a priori* sind, die für die Erfahrung Gültigkeit haben, auf Erscheinungen anzuwenden. Er kann auch die Doctrin der Urtheilskraft heissen, oder die Wissenschaft von dem Verfahren unsrer Urtheilskraft, durch die Kategorien Erfahrungserkenntniss hervorzubringen (M. I. 187. C. 171.).

Die transscendentale Logik ist also die-

jenige Wiſſenſchaft, welche den Urſprung, Umfang und die Allgemeingültigkeit aller Erkenntniſſe des reinen Verſtandes beſtimmt. Wenn ſie es daher in einem Stücke der allgemeinen Logik nicht gleich thun konnte, ſo kann ſie es in einem andern derſelben wieder zuvor thun, und etwas lehren, was jene nicht lehren kann. Sie kann nehmlich lehren die Fehltritte der Urtheilskraft verhüten, indem ſie nicht bloſs die Regeln (Kategorien) angiebt, ſondern ſogar die Bedingungen, unter welchen man unter dieſe Regeln ſubſumiren kann. Sie beſtimmt alſo den Fall, auf welchen die Regel allein kann angewandt werden, welches der allgemeinen Logik mit ihren Regeln ſelbſt ſowohl als mit der Urtheilskraft überhaupt nicht möglich iſt. Und eben hierin beſtehet ſogar der hauptſächlichſte Nutzen und Gebrauch der transſcendentalen Logik (M. I. 189. C. 174.).

Endlich kömmt auch eine Art der Urtheile in der transſcendentalen Logik vor, welche die allgemeine Logik gar nicht kennt, und deren Möglichkeit zu erklären das wichtigſte Geſchäft der transſcendentalen Logik iſt. Dies ſind die ſynthetiſchen Urtheile, d. h. diejenigen, deren Wahrheit ſich nicht auf Identität der Begriffe, d. i. darauf gründet, daſs der Begriff des Prädicats mit dem Begriff des Subjects, oder doch einem Merkmale in dieſem Begriff, einerlei iſt. Die transſcendentale Logik zeigt nun die Möglichkeit ſynthetiſcher Urtheile *a priori* und die Bedingungen und den Umfang ihrer Gültigkeit. Erſt nach Vollendung dieſes Geſchäfts kann ſie ihrem Zwecke, nehmlich den Umfang und die Grenzen des reinen Verſtandes zu beſtimmen, vollkommen ein Genüge thun (M. I. 221. C. 193. L. 173.).

Ich will nun noch, zum Beſchluſs dieſes Artikels, die verſchiedenen Arten der Logik alphabetiſch anführen und erklären:

10. Allgemeine Logik, ſ. Elementarlogik.

11. Angewandte Logik, eine Betrachtung des Verſtandes, ſo fern er mit den andern Gemüthskräften vermiſcht iſt, die auf ſeine Handlungen einfliefsen und ihm eine ſchiefe Richtung geben, ſo dafs er nicht nach den Geſetzen verfahrt, von denen er wohl ſelbſt einſieht, dafs ſie die richtigen ſind. Sie ſollte eigentlich nicht Logik heifsen; denn ſie iſt ein Theil der Pſychologie, nehmlich der, in welchem wir betrachten, wie es bei unſerm Denken zuzugehen pflegt, nicht wie es zugehen ſoll. Am Ende ſagt ſie zwar, was man thun ſoll, um unter den mancherlei ſubjectiven Hinderniſſen und Einſchränkungen einen richtigen Gebrauch vom Verſtande zu machen. Auch können wir von ihr lernen, was den richtigen Verſtandesgebrauch befördert, die Hülfsmittel deſſelben oder die Heilungsmittel von logiſchen Fehlern und Irrthümern. Aber eine Vorübung oder einleitende Wiſſenſchaft zu den übrigen philoſophiſchen Wiſſenſchaften (Propädeutik) iſt ſie doch nicht. Denn die Pſychologie (Seelenlehre), aus welcher in der angewandten Logik alles das genommen werden muſs, was nach den Regeln der Logik geprüft wird, iſt ein Theil der philoſophiſchen Wiſſenſchaften, zu denen die Logik die Propädeutik ſeyn ſoll (L. 14.). Einige Logiker ſetzen zwar in der Elementar- oder allgemeinen Logik pſychologiſche Principien voraus. Dergleichen Principien aber in dieſe Art der Logik zu bringen, iſt eben ſo ungereimt, als Moral vom Leben, wirklichem gewöhnlichen Handeln herzunehmen. Wir wollen in der Elementarlogik nicht wiſſen, wie der Verſtand iſt und denkt, und wie er bisher im Denken verfahren iſt, ſondern wie er im Denken verfahren ſollte (L. 6.), ſ. Elementarlogik, 2.

Man ſagt zwar, in der angewandten Logik ſoll die Technik, oder die Art und Weiſe eine Wiſſenſchaft zu bauen, vorgetragen werden. Das iſt aber vergeblich, ja ſogar ſchädlich. Man fängt dann an zu bauen, ehe man Materialien hat, und giebt wohl die Form, es fehlt aber am Inhalt. Dieſe Technik muſs bei jeder Wiſſenſchaft vorgetragen werden (L. 14. f.), ſ. Elementarlogik, 4. ff.

12. Logik der Wahrheit, ſ. 5.

13. Logik des allgemeinen Verſtandesgebrauchs, ſ. Elementarlogik.

14. Logik des beſondern Verſtandesgebrauchs, ſ. 1.

15. Logik des empiriſchen Denkens, ſ. Logik des gemeinen Verſtandes.

16. Logik des gemeinen Verſtandes, oder der gemeinen Vernunft (*logica ſenſus communis*). Dies kann zweierlei heiſsen, entweder eine Logik, nach welcher der gemeine Verſtand denkt; allein eine ſolche Logik iſt ein Unding und der Begriff davon ein Widerſpruch. Der gemeine Verſtand iſt nehmlich das Vermögen, die Regeln des Verſtandes *in concreto* oder in beſondern Fällen, ſo wie ſie im Felde der Erfahrung in einzelnen Beiſpielen gegeben werden, einzuſehen und anzuwenden. Der gemeine Verſtand hat alſo weiter keinen Gebrauch, als ſofern er ſeine Regeln (obgleich dieſelben ihm wirklich *a priori* beiwohnen) in der Erfahrung beſtätigt ſehen kann (Pr. 197.). Die Logik ſoll aber eine Wiſſenſchaft von den Regeln des Denkens *in abſtracto* oder durch Verallgemeinerung der Begriffe ſeyn, ſo daſs die einzelnen Fälle, ſie mögen in der Erfahrung vorkommen oder nicht,

nun in allgemeinen Regeln gedacht werden. Alſo kann eine Logik nicht ein Product des gemeinen Verſtandes ſeyn; denn das Vermögen der Regeln des Erkenntniſſes *in concreto* kann nicht das Vermögen der Regeln des Erkenntniſſes *in abſtracto* ſeyn; beide Vermögen ſind einander gerade entgegen geſetzt. Oder eine Logik des gemeinen Verſtandes ſoll heiſsen eine Sammlung und logiſche Prüfung der Regeln, nach welchen der gemeine Menſchenverſtand beim Denken verfährt; alſo eine Anweiſung zum Denken über bloſs empiriſche oder Erfahrungs-Gegenſtände. Eine ſolche Prüfung und Anweiſung iſt möglich. In derſelben wird von den beſondern Regeln der Logik des ſpeculativen Verſtandes abſtrahirt (L. 15.), ſ. Natürliche Logik und Empiriſch, 5.

17. Logik des reinen Denkens, ſ. Logik des ſpeculativen Verſtandes.

18. Logik des Scheins, ſ. Dialektik und Schein.

19. Logik des ſpeculativen Erkenntniſſes, des ſpeculativen Vernünftgebrauchs, des ſpeculativen Verſtandes, eine Logik, nach welcher der ſpeculative Verſtand denkt. Der ſpeculative Verſtand iſt aber das Vermögen der Erkenntniſs der Regeln *in abſtracto*. Nun iſt aber die Elementarlogik die Wiſſenſchaft von den Regeln des Denkens *in abſtracto*. Alſo iſt die Logik des ſpeculativen Verſtandesgebrauchs einerlei mit der Elementarlogik. Man kann indeſſen den ſpeculativen Verſtand insbeſondere zum Object der Logik annehmen, daſs heiſst, von den allgemeinen Regeln, nach welchen der Verſtand beim Denken überhaupt und ohne Unterſchied über Gegenſtände des Erfahrungserkenntniſſes ſowohl als des Erkenntniſſes *a priori* verfährt; ab-

ſtrahiren, und ſich bloſs die Regeln vorſtellen, nach welchen der Verſtand beim Denken über Gegenſtände *a priori* verfährt. Dies giebt denn eine Logik des ſpeculativen Verſtandes, welche mit der transſcendentalen einerlei iſt, und ſich von der Logik des gemeinen Verſtandes oder des empiriſchen Denkens unterſcheidet (L. 15.).

20. Logik des ſpeculativen Verſtandes, ſ. Logik des ſpeculativen Erkenntniſſes.

21. Dialektik, ſ. Dialektik.

22. Elementarlogik (*logica elementaris*), ſ. Elementarlogik.

23. Formale Logik (*logica formalis*), ſ. Elementarlogik und Encyclopädie, 9.

24. Gemeine Logik (*logica communis*) iſt einerlei mit Elementarlogik, ſ. Elementarlogik.

25. Künſtliche Logik, wiſſenſchaftliche Logik (*logica ſcholaſtica*, ſ. *artificialis*) iſt einerlei mit Elementarlogik; ſie iſt die Wiſſenſchaft der nothwendigen und allgemeinen Regeln des Denkens, die, unabhängig von dem natürlichen Verſtandes- und Vernunft-Gebrauche *in concreto*, *a priori* erkannt werden können und müſſen, ob ſie gleich zuerſt nur durch Beobachtung jenes natürlichen Gebrauchs gefunden werden können (L. 12.).

26. Natürliche Logik, populäre Logik (*logica naturalis*) iſt einerlei mit der Logik des gemeinen Verſtandes und iſt eigentlich keine Logik, ſondern eine anthropologiſche

Wiſſenſchaft, die nur empiriſche Principien hat, indem ſie von den Regeln des natürlichen Verſtandes- und Vernunft-Gebrauchs handelt, die nur *in concreto*, alſo ohne Bewuſstſeyn derſelben *in abſtracto*, erkannt werden (L. 12.), ſ. Logik des gemeinen Verſtandes.

27. Populäre Logik, ſ. Natürliche Logik.

28. Praktiſche Logik. Die allgemeine Logik abſtrahirt von allem Inhalt; eine praktiſche Logik wäre aber die Anwendung der Logik auf einen beſtimmten Inhalt. Eine ſolche praktiſche Logik, die die Kenntniſs einer gewiſſen Art von Gegenſtänden, worauf die allgemeine Logik angewandt wird, vorausſetzt, wäre alſo ein Unding, oder ihr Begriff enthält einen Widerſpruch (*contradictio in adjecto*). Die allgemeine Logik kann folglich keinen praktiſchen Theil haben. Wir können aber jede Wiſſenſchaft eine praktiſche Logik nennen; denn in jeder müſſen wir eine Form des Denkens haben. Die allgemeine Logik, als praktiſch betrachtet, kann daher nichts weiter ſeyn, als eine Technik der Gelehrſamkeit überhaupt, — ein Organon der Schulmethode (L. 13.), ſ. Methodenlehre.

29. Reine Logik, ſ. Elementarlogik, 4. f.

30. Theoretiſche Logik. Die ganze allgemeine Logik iſt, da ſie, als ein bloſser Kanon, eine Wiſſenſchaft der nothwendigen Geſetze des Denkens überhaupt iſt, und von allem Denken über beſtimmte Gegenſtände abſtrahirt, theoretiſch; folglich iſt theoretiſche Logik ganz einerlei mit Elementarlogik (L. 5. 13.), ſ. Elementarlogik.

31. Transſcendentale Logik, ſ. 1. ff.

32. Wiſſenſchaftliche Logik, ſ. Logik, künſtliche.

Immanuel Kants Logik. Königsberg. 1800. 8.

Deſſ. Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. S. 74. ff.

Logiſch,

λογικος, *logicus*, *logique*. So heiſst das Prädicat, welches das Verhältniſs einer Vorſtellung zum Verſtande angiebt, daſs ſie nehmlich durch Begriffe gedacht und erkannt werden kann. S. den vorhergehenden Artikel. Eine Beurtheilung iſt logiſch (U. VIII.) heiſst z. B., ein Begriff *vom Object* iſt ſein Beſtimmungsgrund. Die Stufenleiter iſt logiſch, wenn bei einem Begriff von immer mehrern und mehrern Merkmalen abſtrahirt wird, und wir dadurch immer allgemeinere Begriffe bekommen (E. 57.); ſo heiſst die Reihe dieſer Begriffe ihre logiſche Stufenleiter. Man kann ſich auch die Sache umgekehrt denken, ſ. Affinität, 9. ff. (M. I. 366.). Der Begriff, in welchem von gewiſſen Merkmalen abſtrahirt wird, heiſst der höhere Begriff und der logiſche Ort aller der Begriffe, welche eben die Merkmale enthalten, als der höhere, in welchen aber auch zugleich noch andere Begriffe enthalten ſind, von denen eben in jenem höhern abſtrahirt wird (M. I. 366), z. B. der Begriff Cörper iſt der logiſche Ort für die Begriffe Feuer, Erde u. ſ. w. Ueber den Unterſchied zwiſchen logiſcher und äſthetiſcher Deutlichkeit ſ. Aeſthetiſch.

Lücke,

Kluft, *hiatus*, *hiatus*. Wenn man ſich vorſtellt, es könne zwiſchen zwei Erſcheinungen einen ganz

leeren Raum geben, in welchem gar keine Erſcheinung befindlich ſei, ſo daſs man nicht bloſs keine Erſcheinung wahrnehme, ſondern auch wirklich keine dazwiſchen befindlich ſei: ſo wäre dies eine Lücke oder Kluft zwiſchen zwei Erſcheinungen. Wer ſich z. B. vorſtellt, der Raum unter der Glocke einer Luftpumpe werde durch das Auspumpen der Luft aus demſelben ganz leer von aller Materie, denkt ſich eine ſolche Lücke oder Kluft innerhalb der Wände der Glocke.

In der Reihe der Erſcheinungen giebt es keine Lücke (*in mundo non datur hiatus*). Man kann dieſen Satz das Geſetz der Continuität der empiriſchen Anſchauungen im Raume nennen. Das iſt ſo zu verſtehen: in die Erfahrung kann nichts hineinkommen, was einen leeren Raum zwiſchen den Erſcheinungen bewieſe, oder auch nur zuließe, daſs zwiſchen der Verknüpfung der ſinnlichen Eindrücke (in der empiriſchen Syntheſis) leere Stellen wären, ſo daſs dies Leere gleichſam als ein Theil des Verknüpften (Ganzen) angeſehen werden könnte. Im Felde möglicher Erfahrung oder in der Welt kann es durchaus kein ſolches Leeres geben. Denn daſſelbe wäre gegen das Princip der Continuität (ſ. Continuität, 21.), nach welchem aus einer empiriſchen Zeit zu der andern und einem empiriſchen Raum zu dem andern ein Uebergang ſeyn muſs, der nur wieder durch Wahrnehmung deſſen, was Zeit und Raum erfüllt, möglich iſt. Nun kann die Abweſenheit des Gegenſtandes, das Nichts, nicht wahrgenommen, aber auch aus dem Mangel der Wahrnehmung eines Gegenſtandes nicht geſchloſſen werden, daſs keiner vorhanden ſei; folglich kann auch die Unmöglichkeit, innerhalb der Begrenzung eines Raums durch Materie etwas wahrzunehmen, keinen leeren Raum begründen. Alſo kann es aus dieſen metaphyſiſchen Gründen zwiſchen den Erſcheinungen keine Lücke geben,

weil ſie weder durch Wahrnehmung noch durch Schlüſſe möglich iſt, welches doch die beiden einzigen Arten ſind, wie im Felde der Erfahrung die Realität des Objects nachgewieſen werden kann, ſ. Wahrnehmung.

Dieſer Grundſatz iſt mathematiſch, d. i. er betrifft die Anſchauung der Erſcheinungen, und geht auf Erſcheinungen ihrer bloſsen Möglichkeit nach. Er iſt eine Regel *a priori* der Erzeugung derſelben ihrer Anſchauung nach, oder ein Naturgeſetz *a priori* (C. 221.), und gehört zu den Grundſätzen der Quantität. Er iſt das Princip der Continuität angewendet auf die empiriſchen Anſchauungen im Raume. Dieſer Satz iſt alſo transſcendentalen Urſprungs, d. i. er entſpringt aus dem Erkenntniſsvermögen ſelbſt, und gehört alſo einer der vier Claſſen der Kategorien, nehmlich der der Quantität zu. Er verbannt aus der Natur, als dem Inbegriff der Erſcheinungen, alle Leere in der Anſchauung, und legt derſelben dadurch eine gewiſſe Beſchaffenheit bei, welche ihr vermöge des Erkenntniſsvermögens des Menſchen nothwendig zukommt. Er hat ebenfalls den Zweck, in der empiriſchen Syntheſis (Verknüpfung der Erfahrung nach zufälligen Erfahrungsgeſetzen) nichts zuzulaſſen, was dem Verſtande und dem Zuſammenhange aller Erſcheinungen Abbruch thun könnte. Denn der Verſtand iſt es allein, worin die Einheit der Erfahrung, in der alle empiriſche oder mit Wahrnehmung verknüpfte Anſchauungen ihre Stelle haben müſſen, möglich wird (C. 281. f. M. I. 331.).

Kant Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abtheil. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 221. u. 281. f.

Lüge,

ſ. Unwahrheit.

Luſt,

voluptas, volupté. Mit dem Begehren oder Verabſcheuen iſt jederzeit Luſt oder Unluſt verbunden; aber es giebt auch eine Luſt oder Unluſt, mit der kein Begehren oder Verabſcheuen verbunden iſt (K. I.). Was iſt nun Luſt oder Unluſt?

2. Luſt oder Unluſt iſt das Subjective an einer Vorſtellung, was gar kein Erkenntniſsſtück werden kann; denn durch ſie erkenne ich nichts an dem Gegenſtande der Vorſtellung. Dieſe Erklärung iſt poſitiv und negativ zugleich. Die Luſt oder Unluſt iſt das Subjective an einer Vorſtellung, iſt eine poſitive Beſtimmung, welche ausſagt, daſs es etwas in dem erkennenden Subject iſt, was mit der Vorſtellung des Gegenſtandes verknüpft iſt, und nicht etwas in dem Gegenſtande. Aber eben daraus folgt nun auch die zweite, negative, Beſtimmung in unſrer Erklärung. Iſt die Luſt oder Unluſt etwas aus dem erkennenden Subject entſpringendes, ſo kann es unmöglich etwas ſeyn, wodurch man den Gegenſtand oder etwas in oder an demſelben erkennen kann, denn es ſtellt nichts an dem Gegenſtande, ſondern etwas in dem Subject Befindliches, vor (U. XLIII.). Aber was iſt nun dies bei einer Vorſtellung im Subject Befindliche, was wir Luſt und Unluſt nennen?

3. Luſt iſt die Vorſtellung der Uebereinſtimmung des Gegenſtandes (welcher

auch eine Handlung ſeyn kann) mit den ſubjectiven Bedingungen des Lebens, d. i. mit dem Vermögen der Cauſalität einer Vorſtellung in Anſehung der Wirklichkeit ihres Objects (oder der Beſtimmung der Kräfte des Subjects zur Handlung es hervorzubringen). Aus dieſer Erklärung ſehen wir erſtens, daſs die Luſt, und folglich auch ihr Widerſpiel, die Unluſt (ſ. Gefühl, 3.), etwas im innern Sinne Befindliches iſt, welches Kant im Gegenſatz der Anſchauungen in den äuſsern Sinnen, in engerer Bedeutung, Vorſtellung nennet. Es iſt aber dieſe Vorſtellung nicht eine ſolche, wodurch etwas im Gegenſtande erkannt wird, (ob ſie gleich die Wirkung einer Erkenntniſs ſeyn kann,) wodurch ſich Luſt und Unluſt von den Vorſtellungen in der engſten Bedeutung dieſes Worts (*der objectiven* Vorſtellung) unterſcheidet. Die Luſt iſt eine Vorſtellung, durch welche die Uebereinſtimmung des Gegenſtandes mit den Bedingungen *des* Lebens des Subjects, die in demſelben *liegen*, gefühlt wird (eine ſubjective Vorſtellung). Das Leben des Subjects iſt nehmlich das Vermögen deſſelben, nach den Geſetzen des Begehrungsvermögens zu handeln. Denn dadurch unterſcheidet ſich ja das Lebende von dem Lebloſen, daſs jenes begehren, und nach den Geſetzen dieſes Begehrens wirken, z. B. ſich ſelbſt bewegen, oder in Ruhe verſetzen, denken u. ſ. w. kann. Dahingegen das Lebloſe nur nach den Geſetzen der Materie (dem Geſetze der Trägheit) ſich leidend verhält, und der Zuſtand deſſelben gar nicht durch ſich ſelbſt, aus einem im innern Sinn liegenden Princip, ſondern bloſs durch ein äuſseres Princip (andere bewegte Materie) verändert werden kann. Zweitens, die ſubjectiven Bedingungen des Lebens, oder das, was es dem Subject möglich macht, nach den Geſetzen ſeines Vermögens zu begehren, zu wirken, und in dem Subject ſelbſt liegt, iſt das Vermögen der Cauſali-

tät einer Vorſtellung in Anſehung der Wirklichkeit ihres Objects, d. i. daſs die Vorſtellung die Kraft des Subjects beſtimmen kann, den Gegenſtand, den ſie vorſtellt, hervorzubringen. Stimmt nun drittens der Gegenſtand (oder eine Handlung) mit der Vorſtellung von ihm, in ſo fern ſie die Kraft ihn hervorzubringen beſtimmen kann, überein, d. i. läſst ſich der Gegenſtand darin mit der Vorſtellung von ihm vereinigen, daſs nun dieſe Vorſtellung die Kraft, ihn hervorzubringen, beſtimmen kann, kurz, befördern ſie ſich einander wechſelſeitig: ſo fühlt das Subject dieſe Uebereinſtimmung (hat die ſubjective Vorſtellung derſelben) und dieſes Gefühl heiſst Luſt; das Gefühl des Widerſtreits heiſst Unluſt (P. 16. *).

4. Wir ſehen hieraus, daſs die Luſt, der Zuſtand, nicht des Gegenſtandes, ſondern des erkennenden Gemüths, in welchem eine Vorſtellung (des Gegenſtandes, der doch immer auch nur Vorſtellung des Gemüths iſt) mit ſich ſelbſt zuſammenſtimmt. Dieſe Zuſammenſtimmung einer Vorſtellung mit ſich ſelbſt kann nun gefühlt werden, entweder ehe die Vorſtellung die Kraft beſtimmt, den Gegenſtand hervorzubringen, dann iſt ſie der Grund einer Handlung, nehmlich, den Gegenſtand hervorzubringen; oder nachdem die Vorſtellung die Kraft ſchon beſtimmt hat, dann kann ſie nicht der Grund ſeyn, welcher immer vor dem Gegründeten hergehen muſs, ſondern ſie iſt bloſs der Grund, den Zuſtand, worin ſich das Gemüth befindet (z. B. eine ſchöne Statue anzuſchauen, oder gegen eine ſinnliche Neigung aus Pflicht zu handeln), zu erhalten. Denn wenn die Gemüthskräfte einander wechſelſeitig befördern, und ſo auch die Vorſtellungen, die dadurch möglich werden: ſo erhält ſich dieſer Zuſtand ſelbſt, und das Gefühl dieſer wechſelſeitigen Beförderung, welches nicht vor derſelben hergeht, ſondern darauf folgt, iſt der dazu hinwirkende Grund, dieſen

Zuſtand zu erhalten. Und ſo kann man ſagen: die Luſt iſt ein Zuſtand des Gemüths, in welchem eine Vorſtellung mit ſich ſelbſt zuſammenſtimmt, als Grund, entweder dieſen bloſs ſelbſt zu erhalten, oder ihr Object hervorzubringen (B. II, 576).

5. Dieſe Erklärungen der Luſt (in 3 und 4) ſind ganz transſcendental, d. h. ſie ſind aus lauter Merkmalen des reinen Verſtandes (Kategorien), die nichts Empiriſches enthalten, zuſammengeſetzt. Das heiſst, es ſind eigentlich nur die reinen Verſtandesbegriffe angegeben, unter welchen das Gefühl der Luſt ſteht, oder durch welche daſſelbe, um eine Erkenntniſs von demſelben hervorzubringen, beſtimmt werden müſste. Dieſe Verſtandesbegriffe ſind; Gegenſtand und Vorſtellung deſſelben, die Reflexionsbegriffe der Uebereinſtimmung und des Widerſtreits, die Cauſalität der Vorſtellung und das Daſeyn des Gegenſtandes, als Wirkung jener Cauſalität. Nun kann man aber noch nach der Anſchauung fragen, welche allen dieſen Begriffen Realität giebt, oder macht, daſs dieſe Erklärung nicht leer iſt, ſondern einen wirklichen Gegenſtand in der Erfahrung hat. Allein dieſes Empiriſche iſt nichts im Gegenſtande, ſondern etwas im Subject; wir können daher wohl aus der Anſchauung unſeres Gemüthszuſtandes, aber nicht aus der Anſchauung des Objects, die Realität deſſen, was Gefühl der Luſt iſt, ableiten. Nun werden wir uns aber bloſs bei der Anſchauung unſeres Gemüthszuſtandes deſſen, was in unſerm Gemüth iſt (der Vorſtellungen), bewuſst. Sind dieſe nur Gefühle, ſo läſst ſich das Empiriſche derſelben nicht erkennen, weil dazu ein Gegenſtand gehören würde, welcher angeſchauet wird. Das Gefühl iſt aber die unmittelbare Vorſtellung ſelbſt, und von der Vorſtellung, die wir Begriff nennen, weſentlich verſchieden; alſo können wir das Empiriſche der Luſt

im Gefühl derſelben bloſs fühlen, aber, ob wir es gleich durch Kategorien denken können, ſo kann doch das Empiriſche nicht weiter durch Verſtandesmerkmale erkannt werden, eben ſo wie eine Anſchauung zwar auf Begriffe gebracht werden kann, aber das Empiriſche derſelben bei der Anſchauung ſelbſt empfunden werden muſs. Folglich können Luſt und Unluſt eigentlich nicht weiter erklärt, ſondern bloſs die Kategorien angegeben werden, unter welchen das Empiriſche derſelben ſteht. Man kann daher zwar ſagen, Luſt und Unluſt ſind die Gründe des Einfluſſes, den eine Vorſtellung auf die Thätigkeit der Gemüthskräfte hat, durch welche Erklärung aber freilich dieſe Gründe nicht ſelbſt erkannt werden. Doch hilft uns dieſe Expoſition zu der Einſicht, daſs dieſe Gründe nicht weiter einzuſehen ſind (P. 17 *) B. II. 575.).

6. Contemplative Luſt, ſ. Gefühl, 2. 29. Geſchmack, Schönes und Geſchmacksurtheil.

Intellectuelle Luſt, ſ. Intereſſe, 6. und Gefühl, 2. 29.

Luſt am Erhabenen, ſ. Erhaben.

Moraliſche Luſt, Luſt der geſetzlichen Thätigkeit, der Selbſtthätigkeit, moraliſches Gefühl, ſittliches Gefühl (T. 35. ff.), ſ. Achtung, Gutes und Pflichtgefühl.

Negative Luſt, Unluſt, das, was der Luſt im Realverſtande entgegengeſetzt iſt, das Widerſpiel der Luſt (S. II. 75), ſ. Unluſt und Gefühl 3, A.

Pathologiſche Luſt, ſ. Sinnenluſt.

Praktiſche Luſt, ſ. Intereſſe, 6.

Sinnliche Luſt, ſ. Gefühl, 2.

Sinnenluſt, Luſt aus dem Genuſſe, pathologiſche Luſt, iſt eine Art der ſinnlichen Luſt, nehmlich die Luſt durch den Sinn, (T. 79.) ſ. Angenehm, Gefühl, 2. und Sinnenluſt.

Man vergleiche hiermit die Artikel: Angenehm und Gefühl.

Kant Critik der pract. Vern. Vorrede. S. 16 * f.

Deſſ. Critik der Urtheilskr. Einl. VII. S. XLIII.

Deſſ. met. Anfangsgr. der Rechtsl. Einl. I. S. I.

Deſſ. met. Anfangsgr. der Tugendl. Eth. Elemen. I. B. I. Hptſt. II. Art. §. 7. Caſ. Fr. S. 79.

Deſſ. Verſ. den Begr. der negat. Gröſse u. ſ. w. II. Abth. S. 21

Beck Erläut. Ausz. Kant Anmerk. zur Einl. in die Cr. der Urth. S. 574. f.

Luſtgärtnerei,

ſchöne Gartenkunſt, *topiaria.*

Man kann die Producte der Natur ſo zuſammenſtellen und ordnen, daſs dieſe Zuſammenſtellung das Gefühl des Schönen in uns hervorbringt, und daſs es uns dabei ſcheint, als hätte die Natur ſie ſelbſt ſo geordnet, und dabei Ideen zur Abſicht gehabt (ſ. Natur). Nun heiſst aber diejenige bildende Kunſt, welche Geſtalten im Raume zum Ausdruck für Ideen, aber bloſs fürs Geſicht kennbar macht, die Mahlerei oder Mahlerkunſt (M. II. 713. f.), ſ. Kunſt, bildende. Die-

jenige Mahlerei folglich, welche durch die Zuſammenſtellung der Producte der Natur ſelbſt und dadurch der Schein von Benutzung und Gebrauch der Naturproducte zu andern Zwecken (Ideen), als bloſs für das Spiel der Anſchauung in Beſchauung ihrer Formen, hervorgebracht wird, heiſst die Luftgärtnerei (M. II. 715. b. U. 207. 209.), ſ. Mahlerei.

Luxus,

Ueppigkeit, *luxe*, die Höhe im Fortſchritte der Cultur, wenn der Hang zum Entbehrlichen ſchon dem Unentbehrlichen Abbruch zu thun anfängt (U. 393.), ſ. Glückſeligkeit 13. und Ueppigkeit.

M.

Macht,

potentia, puiſſance. Macht iſt ein Vermögen, welches groſsen Hinderniſſen überlegen iſt. Das Vermögen aber iſt das, was es einem Weſen möglich macht, gewiſſe Wirkungen *hervorzubringen*. Sind die Hinderniſſe, welche durch die Macht aus dem Wege geräumt werden können, von der Art, daſs ſie ſelbſt andern groſsen Hinderniſſen, nur nicht dieſer Macht überlegen ſind, ſo daſs ſie alſo ſelbſt Macht beſitzen: ſo heiſst die Macht, die der Macht dieſer Hinderniſſe überlegen iſt, Gewalt. So iſt z. B. die Natur eine ſolche Macht, die uns, als phyſiſchen Weſen, überlegen iſt; denn ein Erdbeben kann uns verſchlingen, ein Blitz zerſchmettern, das Meer in ſeinen Schooſs begraben. Allein wir haben eine moraliſche Macht, die der Natur überlegen iſt, denn unſern Geiſt kann kein Erdbeben, kein Blitz und der tobende Ocean nicht zerſtören, auch iſt er ihnen durch die Feſtigkeit guter Grundſätze überlegen, bei welchen das Gemüth ſich ſeinen Muth, ſeine Beſonnenheit und den Vorſatz, ſich durch keine andern, als moraliſch erlaubte Mittel zu retten, und ſein Vertrauen auf die Unzerſtörbarkeit der Freiheit des Willens, die ewige Fortdauer und den intelligibeln Urheber der Welt (Gott) nicht nehmen läſst. Und ſo hat die Natur, bei aller ihrer Macht, dennoch keine Gewalt

über uns, ſie kann das Phyſiſche, aber nicht das Ueberſinnliche in uns, niederhalten und zerſtören (U. 102. M. II. 569).

2. Aber in ſo fern die Natur für uns eine Macht iſt, iſt ſie doch etwas, das wir fürchten, ſie iſt uns furchtbar (ſ. furchtbar). Denn als einer Macht, ſind wir, als Hinderniſſe derſelben, ihr zu widerſtehen beſtrebt. Das aber, dem wir zu widerſtehen bemühet ſind, nennen wir ein Uebel. Folglich iſt die Natur im Widerſtreit mit unſerm phyſiſchen Vermögen ein Uebel, und da wir ihrer Macht in ſo fern nicht gewachſen ſind, ein Gegenſtand der Furcht. Wir fürchten das Erdbeben, den Blitz und den empörten Ocean. Eine jede Macht iſt nehmlich, als ſolche, für den, der keine Gewalt über ſie hat, ein Gegenſtand der Furcht (U. 102.).

3. Je gröſser die Macht, je mehr ſie den Hinderniſſen, die wir ihr entgegen ſetzen können, überlegen iſt, deſto furchtbarer iſt ſie; denn die Ueberlegenheit über Hinderniſſe kann nur nach der Gröſse des Widerſtandes beurtheilt werden. Am Himmel ſich aufthürmende Donnerwolken, mit Blitzen und Krachen einherziehend, der grenzenloſe Ocean in Empörung geſetzt, machen unſer phyſiſches Vermögen zu widerſtehen, in Vergleichung mit ihrer Macht, zur unbedeutenden Kleinigkeit. Dieſe Unwiderſtehlichkeit der Macht der Natur giebt uns zwar unſere phyſiſche Ohnmacht zu erkennen, entdeckt uns aber zugleich ein Vermögen, uns als unabhängig von der Natur zu beurtheilen, und eine Ueberlegenheit über die Natur, worauf ſich eine Selbſterhaltung von ganz andrer Art gründet, als diejenige iſt, die von der Natur auſser uns angefochten und in Gefahr geſetzt werden kann. So ruft alſo die Macht der Natur unſre überſinnliche Kraft, d. i. diejenige, die nicht Natur iſt, die moraliſche Kraft, in

uns auf, um das, wofür wir beſorgt ſind (Güter, Geſundheit und Leben) als klein, und daher die Macht der Natur (der wir nur in Anſehung dieſer Güter unterworfen ſind) für uns und unſere Perſönlichkeit für keine ſolche Gewalt anzuſehen, unter die wir uns zu beugen hätten, wenn es auf unſre höchſten Grundſätze (die moraliſchen) und deren Behauptung oder Verlaſſung ankäme (U. 104).

4. Der Gebrauch einer Sache ſteht in meiner Macht, heiſst alſo, ich bin allen Hinderniſſen des Gebrauchs derſelben überlegen, ich habe das Vermögen, ſie zu gebrauchen, wie ichs will. Hiervon muſs aber der Ausdruck, ich habe den Gegenſtand in meiner Gewalt (*poteſtas*), noch unterſchieden werden, welches heiſst, ich habe eben meine Macht angewendet, die groſsen Hinderniſſe des Gebrauchs zu überwinden, ich habe einen Act der Willkühr ausgeübt und jenes Vermögen wirklich mit Erfolg angewendet. Ein Gegenſtand aber, den ich zu gebrauchen phyſiſch in meiner Macht habe, heiſst ein Gegenſtand meiner Willkühr; ich habe ihn aber rechtlich in meiner Macht, heiſst, ich kann ihn gebrauchen, ohne die Freiheit von irgend Jemand zu verletzen, es kann mit der Freiheit von Jedermann nach einem allgemeinen Geſetze beſtehen, wenn ich ihn gebrauche. So kann ich mir alſo etwas als Gegenſtand meiner phyſiſchen oder meiner rechtlichen Willkühr denken, je nachdem ich mir bewuſst bin, daſs ich ihn in meiner phyſiſchen oder in meiner rechtlichen Macht habe (K. 57.).

5. Ein Staat wird auch, im Verhältniſs auf andere Völker, ſchlechthin eine Macht genannt, weil er der Willkühr dieſer Völker Hinderniſſe entgegen ſetzen kann, durch die er ihnen öfters überlegen iſt. Daher rührt das Wort Potenta-

ten, worunter die Machthaber eines Staats verſtanden werden, oder diejenigen, welche die Macht eines Staats in Händen haben (K. 161. f.)

Mächtig ſeiner ſelbſt,

ſui compos, ſe poſſéder. Dieſer Ausdruck bezeichnet, daſs derjenige, von welchem er gebraucht wird, ſeinen innern Zuſtand in ſeiner Gewalt (ſ. Macht) hat, d. i. daſs ſein innerer Zuſtand ſeiner Willkühr unterworfen iſt, theils bei Eindrücken von äuſsern Dingen oder Empfindungen, z. B. ſolchen Dingen, die Gefahr drohen, theils bei Handlungen, die im Angeſicht einer groſsen Menge von Menſchen vorzunehmen ſind.

2. Manche groſse Helden ſind z. B. zu gewiſſen Zeiten wider ihren Willen feige geweſen. Montaigne führt an, daſs, wenn die Nachricht von der Annäherung des Feindes und dem Anfang des Treffens dem General, da er im Schlafrock iſt, gebracht wird, dieſer mehr erſchrickt, als wenn er es gewuſst und ſtandesmäſſig angekleidet iſt. Dem Frauenzimmer iſt das Auffchreien, wenn ſie erſchrecken, oder in plötzlichen Gefahren, faſt allgemein angebohren. Vielleicht hat dies die Natur dem ſchwächern Geſchlecht eingeprägt, damit ſie durch dies Mittel ſich vom Erſchrecken erholen können; ſie könnten ſonſt öfters den Tod haben, wenn nicht das Schrecken ihre Lebensgeiſter in Bewegung ſetzte, und ſie gegen dieſe Wirkung des Erſchreckens ſchützte.

3. Alle heftigen Gemüthsbewegungen des Menſchen ſetzen ihn auſser Vermögen, ſeiner ſelbſt mächtig zu ſeyn. So erreicht ein zorniger und ein bis zur Thorheit verliebter Menſch niemals ſeinen Zweck, weil jener nicht einmal

die Urſache ſeines Zorns erzählen kann, und dieſer die Declaration ſeiner Liebe zu thun nicht im Stande iſt. Wenn der Menſch auſser ſich ſelbſt geſetzt wird, oder aus dem Zuſammenhang ſeiner Gedanken gebracht wird, ſo heiſst das Entzückung, wenn es durch angenehme, und Betäubung, wenn es durch unangenehme Empfindungen geſchieht.

Nach einem Manuſcript.

Majeſtätsrecht,

jus majeſtaticum, *droit de majeſté*. Das Recht des Souveräns, den Verbrecher zu begnadigen, für eine Läſion, die dem Souverän ſelbſt wiederfahren iſt, in ſo fern dadurch dem Volk in Anſehung ſeiner Sicherheit keine Gefahr erwachſen kann. Majeſtät oder Hoheit heiſst nehmlich das Recht zur Souveränität, oder der Inbegriff der Rechte des Souveräns, der Form nach; die einzelnen Rechte in dieſem Inbegriff heiſsen nun Majeſtätsrechte, ſolcher giebt es aber nur ein einziges, nehmlich obiges Begnadigungsrecht. Man nennt zwar gewöhnlich alle Rechte des Souveräns, als ſolchen, z. B. das Recht zu ſtrafen, Aemter und Würden zu ertheilen u. ſ. w. Majeſtätsrechte; allein dieſe Rechte gehören der Souveränität ſelbſt, nicht aber dem Recht zu derſelben an, ſie ſind Rechte des Souveräns der Materie nach, und können daher auch Andern, die nicht die Souveränität haben, übertragen werden. Das angeführte Begnadigungsrecht iſt das einzige, welches nicht übertragen werden kann, und dem Recht zur Souveränität oder der eigentlichen Majeſtät zugehört. Man ſiehet dieſe Bedeutung des Worts Majeſtät auch daraus, weil das Verbrechen der Verletzung der Majeſtät (*crimen laeſae majeſtatis*) nicht in einer Verletzung der vom Souverän gegebenen Geſetze, einer Bemühung, ſich

den von ihm aufgelegten Strafen zu entziehen u. dergl., ſondern im Widerſtande gegen ſeine Perſon, als Souverän, im Aufruhr und dergl. beſtehet.

Mahlerei,

Mahlerkunſt, *ars pingendi*, *pictura*, *peinture*. Wenn wir Ideen für die Sinnenanſchauung darſtellen wollen, ſo kann das auf die Art geſchehen, daſs die Geſtalten im Raum, welche die Ideen ausdrücken, durch einen Sinnenſchein erſcheinen. Man bildet Geſtalten, die nur für das Geſicht kennbar ſind, oder nach der Art, wie der Gegenſtand, wenn er exiſtirte, ſich im Auge (auf einer Fläche) ſelbſt abbilden würde; welche Kunſt die Mahlerei, im weiten Sinne des Worts, genannt wird. Die Kunſt beſtehet darin, daſs der Künſtler die äſthetiſche Idee, welche er, als Urbild (Archetypon), durch die Einbildungskraft ſich vorſtelit, durch eine Geſtalt, welche das Nachbild (Ektypon) heiſst, dem Auge darſtellt. Derjenige, welcher dieſe Kunſt verſteht und ausübt, heiſst ein Mahler (U. 207.).

2. Die Mahlerei iſt die eine der beiden bildenden Künſte, die andere iſt die Plaſtik. Kant theilt die Mahlerkunſt wieder in zwei Künſte ein, in die eigentliche Mahlerei, und die Luſtgärtnerei (ſ. Luſtgärtnerei). Die eigentliche Mahlerei kann man die Kunſt der ſchönen Schilderung der Natur nennen, die Luſtgärtnerei ſtellt die Natur ſelbſt dar, durch Zuſammenſtellung ihrer Producte. Die eigentliche Mahlerei ſtellt alles, auch die cörperliche Ausdehnung, durch einen Sinnenſchein dar; die Luſtgärtnerei ſtellt die wirklichen Gegenſtände zuſammen, aber dieſe Zuſammenſtel-

lung erregt den Sinnenſchein, als wären ſie von der Natur oder dem Menſchen zur Benutzung und zum Gebrauch, nicht bloſs für das Spiel der Einbildung, ſo zuſammengeſtellt. Durch die eigentliche Mahlerei werden die Geſtalten alle ſelbſt gebildet, durch die Luſtgärtnerei werden durch die Zuſammenſtellung der wirklichen Gegenſtände (Gräſer, Blumen, Sträucher, Bäume, ſelbſt Gewäſſer, Hügel und Thäler) Geſtalten (der ſchönen Natur) gebildet, oder der Boden mit der Mannigfaltigkeit geſchmückt, womit ihn die Natur dem Anſchauen darſtellt, nur gewiſſen Ideen angemeſſen. Die ſchöne Zuſammenſtellung dieſer Gegenſtände iſt auch nur für das Geſicht gegeben, wie die eigentliche Mahlerei es mit allen Gegenſtänden macht (U. 203. ff.).

3. Zu der Mahlerei im weiten Sinne will Kant noch die Kunſt zählen, die Zimmer durch Tapeten, Aufſätze und alles ſchöne Ameublement, in ſo fern es bloſs zur Anſicht dient, zu verzieren. Auch gehört hierher die Kunſt der Kleidung nach Geſchmack, des Putzes durch Ringe, Doſen u. ſ. w. Denn ein Parterre von allerlei Blumen, ein Zimmer mit allerlei Zierrathen (ſelbſt den Putz der Damen darunter begriffen) machen an einem Prachtfeſte eine Art von Gemählde aus, welches auch bloſs zum Anſehen da iſt. Ein Gemählde nehmlich, wenn es nicht etwa die Abſicht hat, Geſchichte oder Naturkenntniſs zu lehren, iſt bloſs zum Anſehen da, um die Einbildungskraft im freien Spiel mit Ideen zu unterhalten und ohne beſtimmten Zweck die äſthetiſche Urtheilskraft zu beſchäftigen. Das mechaniſche Machwerk an jenem Schmuck mag nun immer ſehr unterſchieden ſeyn und ganz verſchiedene Künſtler erfordern. Allein das Geſchmacksurtheil iſt doch über das, was in dieſer Kunſt der einzelnen Stücke ſowohl, als der Zuſammenſtellung derſelben, ſchön iſt, eben ſo beſtimmt, wie ein Geſchmacksurtheil über an-

dere ſchöne Gegenſtände. Daſſelbe beurtheilt nehmlich nur die Formen (ohne Rückſicht auf einen Zweck) ſo, wie ſie ſich dem Auge darbieten, einzeln oder in ihrer Zuſammenſetzung, nach der Wirkung derſelben auf die Einbildungskraft (U. 210. M. II, 715.).

4. Die Mahlerei in der engſten Bedeutung des Worts, als die Kunſt der Schilderung der ſchönen Natur auf einer Fläche, verdient den Vorzug unter den bildenden Künſten (vor der Plaſtik und den übrigen Zweigen der Mahlerei in dem Weiteſten Sinn des Worts):

a. weil ſie, als Zeichnungskunſt, allen übrigen bildenden Künſten zum Grunde liegt;

b. weil ſie weit mehr in die Region der Ideen eindringen, und auch das Feld der Anſchauung, den Ideen gemäſs, mehr erweitern kann, als es den übrigen bildenden Künſten verſtattet iſt.

(U. 222. M. II, 721.)

Mandat,

ſ. Bevollmächtigungsvertrag.

Mangel,

defectus, *abſentia*, *manque*, *abſence*. Jede Verneinung, in ſo fern ſie nicht die Folge einer realen Entgegenſetzung (Repugnanz) iſt. Wenn man verneint, ſo will man entweder ſagen, daſs etwas gar nicht vorhanden iſt, oder daſs ſein Gegentheil vorhanden iſt. Im

erſtern Fall findet bloſs der Mangel von jenem Etwas ſtatt (es iſt bloſs nichts da), im letztern Fall iſt etwas da (ein poſitiver Grund), was das Daſeyn von jenem Etwas unmöglich macht, das Entgegengeſetzte, welches uns deſſelben beraubt. Daher kann man jede Verneinung, in ſo fern ſie die Folge einer realen Entgegenſetzung (Repugnanz) iſt, die Beraubung (*privatio*) nennen. Sie hat einen wahren Grund der Poſition (daſs man ſie als vorhanden beſtimmt) und einen eben ſo groſsen entgegengeſetzten (S. II. 72.).

2. Die Bewegung iſt z. B. entweder dadurch nicht vorhanden, daſs keine Beweglkraft da iſt, dies iſt ein Mangel der Bewegung; oder es wirkt eine der bewegenden Kraft entgegengeſetzte, aber ihr *gleiche* Kraft. Im letzten Falle wird der bewegte Cörper der Bewegung beraubt, nehmlich ſeine Bewegung wird dadurch aufgehoben, daſs eine ihr entgegengeſetzte gleich groſse Kraft wirkt. So iſt Ruhe alſo entweder bloſs Mangel, oder Beraubung der Bewegung (S. II, 72.).

Manier,

ſ. Methode.

Manieriren,

manieré. Der Ausdruck für eine Art des Nachäffens, nehmlich der bloſsen Eigenthümlichkeit (Originalität) überhaupt, ohne doch das Talent zu beſitzen, dabei zugleich muſterhaft zu ſeyn, ſ. Genie, 14. Manieriren heiſst alſo nicht bloſs ein etwas unnatürliches und dem reinen Geſchmack der Na-

tur entgegenſtehendes an ſich habendes Verfahren in der Bearbeitung. Sondern, wenn man von einem Gemählde, oder jedem andern Kunſtproduct, ſagt, es ſei manierirt, ſo will man damit ſagen, der Vortrag der Idee in demſelben ſei auf die Sonderbarkeit angelegt, und nicht der Idee angemeſſen gemacht worden. Eigentlich ſollte man in jedem Werke der Kunſt nichts, als den wahren Ausdruck der Idee gewahr werden. Bei Gemählden, die manierirt ſind, wird man ſogleich eine beſondere Behandlung, einen Geſchmack des Künſtlers am Ungewöhnlichen gewahr, der von der Betrachtung des Gegenſtandes abführt, und die Aufmerkſamkeit auf die Kunſt hinlenkt. Der Künſtler will immer originell ſeyn, und man ſieht dieſes ſein vergebliches Beſtreben auch da, wo Originalität gar nicht einmal möglich iſt. Claude Melan hat z. B. Köpfe und Statuen ſo in Kupfer geſtochen, daſs ein ganzes Werk aus einem einzigen, von einem Punct aus als eine Schneckenlinie in die Runde herumlaufenden, Strich beſteht (U. 201.).

2. Der Manierirende will ſich vom Gemeinen unterſcheiden, thut es aber ohne Geiſt. Er benimmt ſich daher ſo, wie der, von dem man ſagt, daſs er ſich ſprechen höre, oder welcher ſteht und geht, als ob er auf einer Bühne wäre, um angegafft zu werden; welches jederzeit einen Stümper verräth. Das, was er hervorbringt iſt prangend (preciös), geſchroben und affectirt (U. 202.).

Mann,

vir, homme fait. Ein Mann, in bürgerlicher Bedeutung, iſt derjenige, der ſeiner Jahre wegen (im bürgerlichen Zuſtande) nicht nur ſich ſelbſt, ſondern auch ſeine Art erhalten kann, die er den Trieb und das

Vermögen hat zu erzeugen und ſo fortzupflanzen. Der Menſch wird oft erſt im 30. Jahre ein Mann in bürgerlicher Bedeutung; denn im 16. Jahre kann er zwar ſich ſelbſt zur Noth erhalten, auch ſeine Art erzeugen, aber er kann weder ſie, noch ſein Weib, ernähren (S. III, 260.*)).

Mannigfaltiges,

varium. Wenn man ſich aus dem Art. Erſcheinung, §. 6 und 7. einen deutlichen und richtigen Begriff gemacht hat von dem, was Kant Erſcheinung nennt, ſo wird man auch leicht einſehen, was er unter dem Mannigfaltigen der Erſcheinung verſteht. Ein jeder Gegenſtand, den wir *durch Sinne* wahrnehmen, beſteht nehmlich aus einem Stoff, der Materie, und einer gewiſſen Form, in welche dieſe Materie geordnet iſt. Die *Materie* iſt das, was wir uns als das Empfundene an dem Gegenſtande denken, und es iſt für uns nicht anders vorhanden, als in unſerer Empfindung. Wenn ich einen Baum wahrnehme, ſo iſt von demſelben für mich nichts anders vorhanden, als das, was ich von demſelben ſehe und fühle; in meinen Empfindungen des Geſichts und Gefühls liegt alſo das, was ich die Materie des Baums nenne. Nun kann ich mir dieſe Theile der Materie ſo denken, wie ſie durch die einzelnen Eindrücke auf das Geſicht und Gefühl für mich möglich werden. Abſtrahire ich dabei noch von aller Verknüpfung, die unter dieſen Theilen iſt, von aller Ordnung, nach welcher ſie zuſammengereihet ſind, von allem Begriff, durch welchen ſie als ein Ganzes, als ein Gleichartiges, als ein Verſchiedenartiges, u. ſ. w. gedacht werden; kurz, betrachte ich ſie blos als ein durch Afficirung des Gemüths vermittelſt des Geſichts und Gefühls und durch die Empfindung und Auffaſſung in die beiden Sinne

(ſ. Anſchauung, 11.) Wirkliches, das aber noch durch nichts unter einander verknüpft iſt (weil nach K. Theorie alle Verknüpfung erſt durch die Selbſtthätigkeit des Erkenntniſsvermögens in dieſe Empfindungen kommt, und ſie zu einem ſinnlichen Gegenſtande (einer Erſcheinung) macht): ſo habe ich den Begriff des Mannigfaltigen der Erſcheinung (C. 34.).

2. Dieſes Mannigfaltige ſinnlicher Eindrücke oder der Erſcheinungen wird in gewiſſen Verhältniſſen geordnet und angeſchauet. Unſer Verſtand und unſre Sinnlichkeit ſind nehmlich von einer ſolchen Beſchaffenheit, daſs wir dieſes Mannigfaltige (von der Bearbeitung durch unſer Erkenntniſsvermögen abſtrahirt, ein bloſs Empfundenes, Ungeordnetes, nicht Angeſchauetes) als geordnet denken und anſchauen müſſen, ſogleich, wenn wir es empfinden. Das iſt, es wird ſogleich beim Auffaſſen in den Sinn zuſammengeſtellt oder gereihet nach gewiſſen Beſtimmungen, die ihren Grund wieder im Raum und in der Zeit, d. i. einer Beſchaffenheit unſrer Sinnlichkeit haben, und durch welche es möglich wird, daſs ſie einander ihre Stelle beſtimmen (C. 34.), ſ. übrigens Materie.

3. Dieſes Mannigfaltige wird nun durch das Erkenntniſsvermögen ſelbſtthätig bearbeitet, und mit einander zu einem Ganzen, welches als Gegenſtand Erſcheinung, als ſubjective Vorſtellung aber Anſchauung heiſst, verknüpft (ſ. Anſchauung, 11.). Dieſe Verknüpfung nennt Kant die Syntheſis des Mannigfaltigen dem Inhalte der Dinge nach (C. 606.).

Mannigfaltigkeit,

varietas, variété. Die Mannigfaltigkeit der Dinge muſs von dem Mannigfaltigen in

den Dingen wohl unterſchieden werden, ſ. Mannigfaltiges. Die Mannigfaltigkeit der Dinge beſteht darin, daſs jedes derſelben ſolche Beſtimmungen hat, welche alle übrigen nicht haben. Alle Beſtimmungen zuſammengenommen, in ſo fern ſie bejahend ſind, kann man ſich als einen Inbegriff derſelben denken; nennt man dieſe Beſtimmungen, als das, was allein etwas poſitives iſt, Realität, ſo bekömmt man unter dem Begriff des Inbegriffs aller bejahenden Beſtimmungen den Begriff der höchſten Realität, d. i. der, von welcher alle übrigen Realitäten, entweder als Theile oder als Folgen, abgeleitet werden müſſen. In dieſer höchſten Realität liegt alſo der Grund aller Mannigfaltigkeit der Dinge, indem ich mir jedes Ding durch Einſchränkung dieſer Realität, das iſt, durch Verneinung aller ſeiner *unendlich* vielen Realitäten, bis auf die, welche die Beſtimmungen jenes Dinges ausmachen, denken kann. Dieſes iſt eine bloſs logiſche Operation, ſo wie die ganze Vorſtellung ganz logiſch iſt, und gar nichts Metaphyſiſches enthält (C. 606.), ſ. *Ideal*, 8.

2. Der Grund aller Mannigfaltigkeit kann aber auch ſo in der höchſten Realität gedacht werden, daſs ſie nicht auf der Einſchränkung dieſer höchſten Realität, welche in dieſer Vorſtellung als das Urweſen gedacht wird, beruhet, ſondern daſs die Beſtimmungen eines jeden Dinges als Folgen gedacht werden, die ihren Grund in der höchſten Realität haben. Auch dies iſt eine bloſs logiſche Vorſtellung, indem alles Erkennbare als Folge, d. i. als etwas, das aus etwas anderm, ſeinem Grunde, erkannt werden kann, gedacht werden muſs. Nun kann man ſich einen letzten Grund, einen Urgrund, aller möglichen Folgen denken, von welchem alſo alle Mannigfaltigkeit, als einzelne Folge, abzuleiten iſt (C. 607.).

3. Dieſe logiſche Vorſtellung unſrer Vernunft (Idee) von dem oberſten Grunde alles Mannigfaltigen, oder durch welche wir die Reihe aller Folgen und Gründe in einem oberſten Grunde vollenden, den wir als den höchſten betrachten, können wir noch nicht als eine Vorſtellung anſehen, die einen wirklichen Gegenſtand hat. Daraus, daſs wir uns eine ſolche Idee machen können, folgt nicht, daſs auch ein ſolches Weſen, das wir durch dieſe Idee denken (ein ſolches Ideal) wirklich vorhanden ſei (C. 608.), ſ. Gott, 28. f.

Mariottiſches Geſetz.

Edmund Mariotte, ein Philoſoph und Mathematicus in Frankreich, war Prior zu St. Martin ſous Beaume, vier Meilen von Dijon, und wurde 1667 Mitglied der Akademie der Wiſſenſchaften zu Paris. Er vermachte ſeine Manuſcripte dem berühmten Phil. de la Hire und ſtarb den 12 Mai 1684. La Hire lieſs Mariotte's Werke zu Leiden 1717 in 4. zuſammen drucken. Eine neue Ausgabe derſelben kam heraus unter dem Titel: *Oeuvres de M. Mariotte de l'Academie Royale; comprenant tous les traitéz de cet Auteur, tant ceux qui avoient déja paru ſéparément, que ceux qui n'avoient pas encore été publiés; Imprimées ſur les Exemplaires les plus exacts et les plus complets; Revûes et corrigées de nouveau. Nouvelle Edition. A la Haye.* 1740. 4.

2. In dieſer Sammlung befindet ſich ein Verſuch über die Natur der Luft (*Eſſai de la nature de l'air*), welcher ſchon 1676. 8. herausgekommen war, und ein Tractat über die Bewegung der Gewäſſer und der andern flüſſigen Cörper (*Traité du mouvement des eaux et des autres corps fluides*), welchen de la Hi-

re nach Mariotte's Tode herausgegeben hat. Mariotte zeigt in beiden Abhandlungen, daſs ſich die Dichtigkeit der Luft verhält, wie das Gewicht, welches ſie trägt. Er beweiſet dieſes im letztern Tractat (P. II. Diſc. 2. pag. 381) ſo: Man nehme eine gebogene Glasröhre Fig. 54. ABC, die am Ende C verſchloſſen und am andern Ende offen iſt; man ſchütte etwas Queckſilber hinein bis zur horizontalen Höhe DE, damit die eingeſchloſſene Luft CE weder weniger noch mehr ausgedehnt ſei, als die im andern Arm; denn wäre das Queckſilber in dem einen Arm etwas höher als in dem andern, ſo würde die Luft in demſelben weniger gedrückt werden. EC muſs von mittler Höhe ſeyn, etwa von 12 Zoll, wie man ſie in dieſer Figur annimmt; DA aber muſs ſo groſs ſeyn, als nur möglich iſt. Wenn nun das Queckſilber auf beiden Seiten bei D und E gleich hoch ſteht, und die Luft in EC mit der in DA in keiner Verbindung mehr iſt, ſo gieſse man durch das Ende A mit einem kleinen gläſernen Trichter neues Queckſilber hinein, wobei man ſich in Acht nehmen muſs, daſs keine Luft mit in CE komme. Man wird gewahr werden, daſs das Queckſilber nach und nach gegen C zu ſteigen und die Luft, die in CE war, zuſammendrücken wird, und daſs wenn EF 6 Zoll, FG aber eine Horizontallinie iſt, das Queckſilber im andern Arm bis H geſtiegen ſeyn wird, wenn dieſer Punct vom Punct G 28 Zoll entfernt iſt und die Barometer zu der Zeit und am Ort der Beobachtung 28 Zoll hoch ſtehen; denn ſtänden ſie nur 27½ Zoll hoch, ſo würde GH auch nur 27½ Zoll lang ſeyn. Nun wird in dieſem Zuſtande die Luft in FC von dem Gewicht der Atmoſphäre, welches dem von 28 Zoll Queckſilber gleich iſt, und noch von den 28 Zoll Queckſilber, das in dem Raume GH iſt, gedrückt, folglich wird ſie von einem Gewicht gedrückt, welches zweimal ſo groſs iſt, als dasjenige, von welchem die Luft gedrückt wird; welche

an dem Ort der Beobachtung iſt, und welches dem gleich iſt, von welchem die Luft in EC gedrückt wurde, ehe ſie durch das Gewicht des Queckſilbers in GH zuſammengedrückt wurde. Man wird alſo, aus dieſer Erfahrung, deutlich ſehen, daſs die Dichtigkeit der Luft nach Proportion des ſie zuſammendrückenden Gewichts zugenommen hat; denn da CE einen Raum von 12 Zoll enthält, ſo iſt dieſelbe Quantität Luft, welche in CE war, nur in den Raum FC von 6 Zoll, oder in den halben Raum zuſammengedrückt, folglich muſs ſie noch einmal ſo dicht ſeyn, als vorher; als ſie aber in CE war, wurde ſie nur vom Gewicht einer Luftſäule der Atmoſphäre gedrückt, welches dem Gewicht einer Queckſilberſäule von gleichem Umfange, aber von 28 Zoll Länge gleich iſt; jetzt aber wird ſie überdem noch von einer ſolchen Queckſilberſäule von 28 Zoll HG gedrückt, alſo von dem zwiefachen Gewicht. Folglich drückt ein zwiefaches Gewicht die Luft zu einer zwiefachen Dichtigkeit zuſammen. Daſſelbe Verhältniſs wird man auch in andern Verſuchen finden, wenn man die Rechnung ſo macht: Man muſs zum erſten Satz die Summe des Gewichts der Atmoſphäre und des Queckſilbers nehmen, ſo weit es im Arm AD höher ſteht als die Baſis der Luft im Arm EC, z. B. HN, wenn das Queckſilber in EC bis M ſteht, oder HL, wenn die Baſis der Luft in I iſt. Das Gewicht wird aber im Längenmaaſs genommen. Man nehme zum zweiten Satz das Gewicht der Atmoſphäre, d. h. 28 Zoll; man nehme zum dritten Satz die Länge EC: ſo wird der vierte Satz, der ſich durch die Regel de tri ergiebt, die Länge des Raums ausdrücken, in welchem ſich die Luft im Arm EC befindet. Stünde z. B. das Queckſilber HL in AD nur 14 Zoll über die Horizontallinie LI, ſo würde die Proportion heiſsen: wie ſich 14 und 28 d. i. 42 verhalten zu 28, ſo verhält ſich 12 zu dem Raum der Luft CI. Nun giebt aber 28 multiplicirt mit 12 und divi-

dirt mit 42, 8. Folglich iſt die Luft in CI auf $\frac{2}{3}$ des Raums CE, alſo zu $1\frac{1}{2}$ der Dichtigkeit, die ſie hatte, als ſie noch den ganzen Raum CE einnahm, zuſammengedrückt. Aber das Gewicht in AD iſt auch gleich dem Gewicht, das die Luft drückte, da ſie noch CE anfüllte, nehmlich 28, und $\frac{1}{2}$ dieſes Gewichts, d. i. 14, folglich 42 gleich. Dieſe Regel ſagt: das Gewicht, welches die Luft zuſammendrückt, verhält ſich zu dem gewöhnlichen Gewicht der Atmoſphäre ſtets eben ſo, wie die Dichtigkeit der zuſammengedrückten Luft zu der gewöhnlichen Dichtigkeit der Luft, d. i. umgekehrt wie die Räume, in welchen ſich die zuſammengedrückte und die gewöhnliche Luft befinden. Wollte man, umgekehrt, die Luft in CE auf 3 Zoll zuſammendrücken, folglich 4 mal dichter machen als die gewöhnliche Luft, ſo würde man auch 4 mal ſo viel Gewicht dazu nöthig haben; da nun die atmoſphäriſche Luft mit 28 Zoll drückt, ſo würde man 4 mal 28, d. i. 112 Zoll Gewicht nöthig haben; nun drückt aber die Atmoſphäre ſchon mit 28 Zoll, alſo würde das Queckſilber in AD, wenn CM der Raum wäre, auf welchen die Luft gebracht wäre, oder 3 Zoll, 84 Zoll hoch über die Horizontallinie MN ſtehen. Wollte man wiſſen, wie hoch die Röhre DA ſeyn müſste, um die Luft in CE bis auf einen Zoll zuſammenzudrücken, alſo 12 mal dichter zu machen, ſo darf man nur bedenken, daſs 12 mal 28 Zoll Gewicht dazu gehört; da nun die Atmoſphäre ſelbſt mit 28 Zoll drückt, ſo bedarf man nur 11 mal 28 Zoll Queckſilber, wozu noch 11 Zoll bis zur Horizontallinie OP gezählt werden müſſen, alſo bedürfte es dazu eine Röhre, die etwas länger wäre als $11 \times 28 + 11$, d. i. 319 Zoll; bei 319 Zoll nehmlich würde das Queckſilber bis oben an den Rand A ſtehen. Man ſieht hieraus, daſs die Federkraft, mit welcher die Luft dem Druck widerſtehet, mit der Dichtigkeit zunimmt, und daſs ſie $1\frac{1}{2}$, 2, 4, 12mal gröſser iſt, wenn die Dichtigkeit $1\frac{1}{2}$, 2, 4, 12mal gröſser iſt.

3. Mariotte unterſuchte nun auch die Verminderung der Federkraft der Luft bei vergröſsertem Räume. Man nehme, ſagt er (p. 383.), eine Glasröhre von einer beliebigen Länge, z. B. von 38 Zoll, die an einem Ende verſchloſſen iſt. Man mache einen Zoll hoch über dem offnen Ende Fig. 55. B, z. B. bei Z ein Zeichen, damit, wenn jenes Ende bis an dieſes Zeichen in ein kleines Gefäſs mit Queckſilber CDE geſenkt wird, 37 Zoll von der Röhre darüber ſtehen bleiben. Man gieſse ſo viel Queckſilber in die Röhre, daſs noch 9 Zoll hoch Luft darüber bleiben, damit, wenn die Röhre umgekehrt wird, wie man es Fig. 55. ſieht, und man die Oeffnung mit dem Finger zuhält, 9 Zoll hoch Luft über dem Queckſilber zu ſtehen kommen. Wenn man nun den Finger mit dem Ende der Röhre in das kleine Gefäſs mit Queckſilber ſenkt, und dann den Finger wegzieht, ſo wird das Queckſilber herab fallen und nach einigem Auf- und Abſchwanken auf 21 Zoll unter A oder 16 Zoll über Z ſtehen bleiben, welches geſchehen muſs, um das Verhältniſs der Gewichte und der Dichtigkeiten, welche vorher erklärt worden ſind, zu erhalten. Dieſes kann man ſo beweiſen. So lange die Luft in AH mit der Luft des Orts, wo man den Verſuch macht, gleich dicht iſt, muſs ſie ſich vermittelſt ihrer Federkraft mit dem Gewicht der Atmoſphäre ins Gleichgewicht ſetzen. Nun wird aber die Summe des Gewichts der Luft in AH und des Queckſilbers HZ gröſser ſeyn, als das Gewicht der Atmoſphäre (gleich dem Gewicht einer Säule Queckſilber von dem Durchmeſſer der Röhre und einer Länge von 28 Zoll), folglich muſs ſich die Luft in AH ausdehnen, und ein Theil des Queckſilbers herab fallen; doch wird es nicht ganz herabfallen, weil ſonſt die Luft in der Röhre zu ausgedehnt ſeyn, und dem Gewicht der Atmoſphäre nicht das Gleichgewicht halten würde, woraus folgt, daſs ein Theil des Queckſilbers in der Röhre bleiben wird. Wenn nun in AH 9 Zoll

Luft iſt, ſo wird ſie ſich ausdehnen und das Queckſilber hinabtreiben, ſo daſs nur noch 16 Zoll Queckſilber über der Oberfläche des Queckſilbers FZG bleiben wird. Dieſe Länge von 16 Zoll ſei ZL, ſo wird alsdann die ganze Luftſäule der Atmoſphäre mit der Federkraft der ausgedehnten Luft AL und dem Gewicht der 16 Zoll Queckſilber LZ im Gleichgewicht ſeyn. Wenn man nehmlich von 28 Zoll 16 Zoll abziehet, ſo bleiben noch 12 Zoll übrig. Die Luft, die erſt mit 9 Zoll Raum drückte, drückte nun, in einem Raum von 21 Zoll, den ſie jetzt einnimmt (denn 9 und 12 ſind 21), nur mit der Kraft, welche 12 Zoll Queckſilber haben würde, das iſt, da ſie nun $2\frac{1}{3}$ mal ſo viel Raum einnimmt als vorher, (denn $2\frac{1}{3}$mal 9 iſt 21), mit $2\frac{1}{3}$ mal weniger Kraft (denn ſie hält 12 Zoll Queckſilber das Gleichgewicht); nun machen $2\frac{1}{3}$mal 12, 28; folglich hat die Luft, die ſonſt, da ſie nur 9 Zoll anfüllte, ſo dicht war, als die atmoſphäriſche, jetzt, da ſie $2\frac{1}{3}$ mal ſo viel, d. i. 21 Zoll, anfüllt, $2\frac{1}{3}$ mal weniger Federkraft oder Dichtigkeit. Hätte ſie nehmlich die Dichtigkeit der atmoſphäriſchen Luft, ſo müſste ſie mit der Kraft drücken, die 21 Zoll nicht ausgedehnte atmoſphäriſche Luft hat, wobei gar kein Queckſilber in der Röhre ſeyn würde; da aber noch 16 Zoll drin bleibt, und die Luft nur 12 Zoll, d. i. 28 dividirt mit $2\frac{1}{3}$ herausjagt, ſo hat ſie auch nur $2\frac{1}{3}$ Kraft der atmoſphäriſchen Luft, d. i. der Kraft, die ſie hatte, als ſie nur 9 Zoll Raum einnahm.

4. Dieſe Verſuche hat auch ein andres Mitglied der Akademie der Wiſſenſchaften zu Paris im Jahr 1705 (*Mémoir. de Paris*, 1705 p. 119 in 4. und 155 in 12) wiederholt; und einige engliſche Gelehrte fanden eben den Erfolg, indem ſie gläſerne Gefäſse unter Waſſer verſenkten (Gehlers phyſ. Wörterb. Art. Luft 3 Th. S. 12. ff.) Daher haben es nun die Naturforſcher als einen allge-

meinen Satz angenommen, daſs ſich, unter übrigens gleichen Umſtänden,

die Federkraft der Luft umgekehrt, wie der Raum verhält,

den eine gleiche Menge Luft einnimmt. Weil ſich bei gleicher Menge der Materie die Dichtigkeit auch umgekehrt, wie der Raum verhält, ſ. Dichtigkeit, ſo heiſst obiges Geſetz eben ſo viel, als:

die Federkraft verhält ſich, wie die Dichtigkeit;

oder weil die Federkraft im Ruheſtande der zuſammendrückenden Kraft gleich iſt:

die Dichtigkeit verhält ſich wie die zuſammendrückende Kraft.

Alle dieſe Ausdrücke ſind ein und eben derſelbe Satz, und unter dem Namen des

mariottiſchen Geſetzes

bekannt. Bouguer (*ſur les dilatations de l'air dans l'atmoſphère* in den *Mémoir. de Paris*, 1753 pag. 515. in 4. und 770. in 12) hat in Amerika durch viele mit ſeiner Reiſegeſellſchaft wiederholte Verſuche, ſelbſt auf den höchſten Bergen, und bei ſehr ſtarken Verdünnungen der Luft, das mariottiſche Geſetz allemal richtig gefunden. Man ſieht es daher als entſchieden an, daſs die Luft an der Erdfläche ſich durch den doppelten Raum verbreitet, wenn ſie nur die Hälfte des Gewichts der Atmoſphäre trägt, u. ſ. w. Winkler (Gehler a. a. O.) hat das mariottiſche Geſetz noch beim achtfachen Druck richtig befunden. Alles dies zeigt, daſs man daſſelbe,

ſo weit unſere Beobachtungen und Verſuche reichen,

annehmen könne.

5. Newton (*Princip. Phil. Nat. Lib. II. Praepoſit.* 23. *Schol. pag.* 302. *f. edit.* 1.) thut dar: daſs dieſes mariottiſche Geſetz fliehende Kräfte ihrer nächſten Theile, die in umgekehrtem Verhältniſſe ihrer Entfernungen ſtehen, beweiſet. Man muſs ſich nehmlich vorſtellen, daſs die Ausdehnungskraft der Luft darin beſtehe, daſs die Partikelchen der Luft, die einander am nächſten ſind, einander zurückſtoſsen. Newton ſtellt dieſes ſo vor, als flöhen ſie einander, und da dies von allen Seiten geſchieht, als flöhe jedes Partikelchen den Mittelpunct des andern, oder auch, als flöhen ſich die Mittelpuncte einander. Bei dem mariottiſchen Geſetze fliehen ſie ſich aber einander mit einer Kraft, die abnimmt in dem Maaſse, als ſich die Mittelpuncte der Partikelchen von einander entfernen. Je gröſser dieſe Entfernung wird, deſto kleiner wird die Fliehkraft, iſt z. B. die Entfernung noch einmal ſo groſs, ſo iſt die Fliehkraft noch einmal ſo klein u. ſ. w.

6. Kant behauptet nun: das Geſetz, nach welchem ſich die Theilchen aller Materie zurückſtoſſen, ſei, daſs die zurückſtoſsenden Kräfte in umgekehrtem cubiſchen Verhältniſſe der unendlich kleinen Entfernungen ihrer Theile ſtehen. Das heiſst, wenn, nach dem mariottiſchen Geſetz, zwei Lufttheilchen ſich ſo ausgedehnt haben, daſs ſie einen zweimal ſo groſsen Raum einnehmen als vorher, ſo wäre die Kraft, mit welcher ſie ſich nun zurückſtoſsen oder ſich ausdehnen werden, zweimal kleiner als vorher: allein nach Kants Behauptung müſste dieſe Kraft nicht zweimal, ſondern achtmal kleiner ſeyn; denn 8 iſt der Cubus oder Würfel von 2 (der Würfel oder Cubus einer Zahl iſt, was herauskömmt, wenn ich die Zahl mit ſich ſelbſt multiplicire, und das Facit noch einmal mit jener Zahl multiplicire, z. B. 2 multiplicirt mit ſich ſelbſt, d. i. mit 2 giebt 4, und dieſe 4 mit 2 multiplicirt giebt 8, welches der Cubus von 2 iſt).

Wenn nun, ſagt Mariotte, zwei Partikelchen Luft einmal 2, und ein andermal 4 Zoll Raum einnehmen, ſo wird ihre Ausdehnungskraft im erſten Fall 2 mal ſo groſs ſeyn als im zweiten, oder ihre Kräfte werden ſich verhalten wie 2 zu 4, aber umgekehrt, d. i. wie 4 zu 2. Nein, ſagt Kant, ſie werden ſich verhalten wie der Würfel von 2, das iſt 8 zum Würfel von 4, d. i. 64. aber umgekehrt, d. i. wie 64 zu 8, oder die Kraft des erſtern iſt 8 mal ſo groſs, als die Kraft des letztern, denn 8 mal 8 iſt 64. Das widerſpricht aber doch Mariottes und aller Phyſiker Erfahrung? K. antwortet: Die Ausſpannungskraft der Luft, die die Phyſiker durch ihre Verſuche erfahren haben, iſt richtig, aber ſie iſt nicht die Wirkung der urſprünglich zurückſtoſsenden Kräfte der Luft, denn dieſe müſsten ſich verhalten wie die Würfel; ſondern, was die Phyſiker erfahren haben, iſt die Wirkung der Wärme. Der Wärmeſtoff dringt nicht bloſs in die Luft ein, ſondern nöthigt allem Anſehen nach auch durch ihre Erſchütterungen die eigentlichen Lufttheile, einander zu fliehen, ſo daſs die Luft ſich nicht bloſs ausdehnt, wie dieſes bei der urſprünglichen Zurückſtoſsung der Fall iſt, ſondern die Theilchen ſich wirklich von einander entfernen, ſo daſs wirkliche Zwiſchenräume zwiſchen ihnen entſtehen. Die Wärme ſetzt die Lufttheilchen in ſolche Bebungen, daſs ſie dadurch die Kraft bekommen, ſich einander im umgekehrten Verhältniſſe ihrer Entfernungen zu fliehen. Die Luft hat nehmlich eine doppelte expanſive Elaſticität, eine urſprüngliche, deren Geſetz iſt, daſs ſich die Theile derſelben in umgekehrtem cubiſchen Verhältniſſe einander abſtoſsen, und eine abgeleitete, vermittelſt deren ſie ſich nach dem Grade ihrer Wärme ausdehnt oder zuſammenzieht, deren Geſetz alſo iſt, daſs ſich die Lufttheilchen einander im Verhältniſs des Grades ihrer Wärme fliehen, ſ. Elaſticität, 9.

7. Es läſst ſich aber nach den Geſetzen der Mittheilung der Bewegung durch Schwingung elaſtiſcher Materien auf folgende Art begreiflich machen, daſs die Bebungen, in welche der Wärmeſtoff (oder die Wärmematerie, *Materia caloris*, *Caloricum*, *Calorique*) die einander nächſten Theile des Luftſtoffs (der Baſis der Luft) verſetzt, ihnen eine Fliehkraft geben müſſe, welche in umgekehrtem Verhältniſſe ihrer Entfernungen ſteht. Der urſprünglichen Elaſticität der Luft nach iſt dieſe Flüſſigkeit eben ſo ſchwer über die Dichtigkeit zuſammenzudrücken oder auszudehnen, die ſie im natürlichen Zuſtande hat, als die tropfbaren Flüſſigkeiten, z. B. das Waſſer. So wie aber die Wärme das Waſſer ausdehnt, und die Kälte daſſelbe zuſammenzieht, ſo geſchieht das auch mit der Luft, als einem aus Luftſtoff und Wärmeſtoff beſtehenden Flüſſigen. Der Wärmeſtoff, der ſich in der Luft befindet, verändert das Volumen der Luft beſtändig (nicht nur dadurch, daſs mehr oder weniger Wärmeſtoff hinein kömmt, ſondern allem Anſehen nach auch) durch die beſtändigen Bebungen, in welchen einerlei Menge von Wärmeſtoff die Lufttheilchen erhält. Finden nun die Schwingungen, welche die Lufttheilchen von der Wärme erhalten, weniger Widerſtand, ſo dehnt ſich die Luft mehr aus, d. i. die Lufttheilchen entfernen ſich wirklich mehr von einander, oder eigentlich ſind dann die Bebungen derſelben von der Art, daſs ſie einen gröſsern Raum durchlaufen. Die Theile fliehen aber einander mit deſto weniger Kraft, je entfernter ſie von einander ſind, und die Schwingungen elaſtiſcher Materie wirken mit deſto ſchwächerer Kraft auf die Materie, welche ſie zurückſtoſsen, je gröſser der Raum iſt, den dieſe Schwingungen durchlaufen (N. 79. f.).

Marktpreis,

ſ. Werth.

Maſchine,

machina, machine. Ein Cörper (oder Cörperchen) deſſen bewegende Kraft von ſeiner Figur abhängt. So ſind z. B. der Flaſchenzug, die Mühlen, die Uhrwerke Maſchinen, denn ihre bewegende Kraft hängt von ihrer Figur ab. Die mechaniſche Naturphiloſophie erklärt die ſpecifiſche Verſchiedenheit der Materien daraus, daſs ſie die kleinſten Theile derſelben für ſolche Maſchinen hält, ſ. Atomiſtik, 2. Allein dieſe Maſchinen ſetzen immer wieder äuſsere bewegende Kräfte voraus, deren bloſse Werkzeuge ſie ſind. Folglich erklärt die mechaniſche Naturphiloſophie nichts, ſondern ſchiebt die Schwierigkeit nur weiter hinaus, und vervielfältigt zugleich die Principien (die Maſchinen) ins Unendliche, weil es eine unendliche Verſchiedenheit der Materien giebt, ſ. Atomiſtik, 3.

Maſſe,

maſſa, maſſe, ſ. Cörper, 9. Unter der Maſſe verſteht man nicht, wie man gewöhnlich, und auch Gehler meint (Phyſ. Wörterb. Art. Maſſe), ohne Einſchränkung, die Menge (Quantität) der undurchdringlichen (ein Pleonasmus!) Materie, ſondern unter der Bedingung, ſo fern alle ihre Theile in ihrer Bewegung als zugleich wirkend (bewegend) betrachtet werden. Was das heiſse, eine Materie wirke in Maſſe, findet man im Art. Bewegung, VIII, 2. Flüſſige Materien können durch ihre eigene

Bewegung in Maſſe, ſie können aber auch im Fluſſe wirken. Sie wirken in Maſſe, wenn ſie mit allen ihren Theilen zugleich wirken; ſie wirken im Fluſſe, und nicht in Maſſe, wenn ſie zwar mit allen ihren Theilen wirken, aber ſo, daſs die Theile nach einander und nicht zugleich wirken. Im ſogenannten Waſſerhammer wirkt das anſtoſsende Waſſer in Maſſe. Der Waſſerhammer oder Pulshammer (*aqua pulſans in tubo ab aëre vacuo*, *marteau d' eau*) iſt eine luftleere hermetiſch verſchloſſene (d. i. an beiden Enden zugeſchmolzene) Glasröhre, in welcher ſich etwas Waſſer befindet. Die Röhren ſind gewöhnlich 10 bis 12 Zoll lang, am obern Ende in eine Spitze ausgezogen, am untern etwas ſtark am Glaſe, und in Form einer Halbkugel abgerundet oder mit einer angeblaſenen Kugel verbunden. Wenn man dieſe Röhre langſam umkehrt, daſs das Waſſer an das ſpitzige Ende läuft, alsdann aber daſſelbe, durch ſchnelles Umkehren, auf einmal gegen den Boden der Röhre zurückfallen läſst, ſo ſchlägt es ſehr ſtark, wie ein feſter Cörper oder Hammer, gegen den Boden, verurſacht einen ſehr lauten Schall, und zerbricht das Glas, wenn es unten nicht ſtark genug iſt. Dieſe Wirkung erklärt ſich ſehr leicht aus der unmittelbaren und plötzlichen Berührung und dem Anſtoſsen des Waſſers in Maſſe. Da hingegen, wenn die Röhre voll Luft iſt, die fallende Waſſerſäule durch das Ausweichen der Luft getrennt wird, alſo den Boden nicht auf einmal erreichen, auch nicht unmittelbar berühren kann, weil die letzten ausweichenden Lufttheile gleichſam wie ein elaſtiſches Polſter zwiſchen dem Waſſer und Glaſe liegen, und den Stoſs des erſtern auffangen. Eben das erfolgt in jedem Barometer, wo der Raum über dem Queckſilber luftleer iſt, wenn man die Queckſilberſäule durch ſtarke Bewegung an das obere Ende der Glasröhre anſchlagen läſst (Gehler Phyſ. Wörterb. Art. Waſſerhammer). Eben

ſo wirkt auch das Waſſer in Maſſe, wenn es, in einem Gefäſse eingeſchloſſen, z. B. in einer Flaſche, durch ſein Gewicht auf die Wagſchale, darauf es ſtehet, drückt. Dagegen wirkt das Waſſer eines Mühlbachs auf die Schaufel des unterſchlächtigen Waſſerrades nicht in Maſſe. Ein unterſchlächtiges Waſſerrad (*rota retrograda*) iſt ein Rad mit Schaufeln, unter welchem das Waſſer hinfliefst, und es durch den Stofs auf die Schaufeln nach der Gegend zu drehet, wo es herfliefst. Hier wirkt das Waſſer nicht mit allen ſeinen Theilen, die gegen die Schaufeln anlaufen, zugleich, ſondern nur nach einander oder nicht in Maſſe. Wenn man hier die Quantität der Materie (ſ. Materie, mechaniſche Bedeutung), die mit einer gewiſſen Geſchwindigkeit bewegt, die bewegende Kraft hat (ſ. Kraft, bewegende), beſtimmen will: ſo mufs man allererſt den Waſſercörper, d. i. diejenige Quantität der Materie ſuchen, die, wenn ſie in Maſſe mit einer gewiſſen Geſchwindigkeit (mit ihrer Schwere) wirkt, dieſelbe Wirkung hervorbringen kann. Daher verſteht man nun gewöhnlich unter dem Worte Maſſe, uneingeſchränkt, die Quantität der Materie eines feſten Cörpers (das Gefäſs, darin ein Flüſſiges eingeſchloſſen iſt, z. B. eine Flaſche, vertritt auch die Stelle der Feſtigkeit deſſelben) (N. 112. f.).

Material,

materialis, *matériel*. So heifst überhaupt alles dasjenige, was ſich auf Materie, in den verſchiedenen Bedeutungen dieſes Worts (ſ. Materie), bezieht, z. B. materialer Gebrauch, ſ. Gebrauch, materialer; materiale Beſtimmungsgründe des Willens oder materiale praktiſche Principien oder Grundſätze, ſ. Expoſition, 25 und 31.; materialer

Idealismus, ſ. Idealismus, empiriſcher; materiale Vernunfterkenntniſs, ſ. Vernunfterkenntniſs; materiale Vollkommenheit, ſ. Vollkommenheit.

Materialismus,

materialismus, *matérialisme*. Der Begriff von der Materialität aller Weltweſen (R. 192*)). Wer behauptet, daſs alles, was in der Welt exiſtirt, bloſs aus ſolchem Stoff beſtehe, aus welchem die Cörper beſtehen, d. i. aus Materie, oder doch ſo an Materie gebunden ſei, daſs es ohne ſie nicht exiſtiren könne, der bekennt ſich zum Materialismus. Man kann den Materialismus eintheilen

a. in den pſychologiſchen, oder, wie er auch genannt werden kann, den Materialismus der Perſönlichkeit des Menſchen, welcher annimmt, daſs die Perſönlichkeit des Menſchen nur unter der Bedingung eben deſſelben Cörpers ſtatt finden könne (oder die Behauptung: die Seele iſt Materie); und

b. in den kosmologiſchen, oder, wie er auch heiſsen kann, den Materialismus der Gegenwart in einer Welt überhaupt, welcher annimmt, daſs die Gegenwart in einer Welt überhaupt nicht anders als räumlich ſeyn könne (oder die Behauptung: die Seele kann nicht ohne Cörper exiſtiren). Dieſer Materialismus iſt zwar der ſinnlichen Vorſtellungsart des Menſchen ſehr angemeſſen, nach welcher alles, was in der Sinnenwelt exiſtirt, nur durch Sinne erkannt werden kann, und im innern Sinn es an der Anſchauung einer Subſtanz fehlt, welcher die Accidenzen im innern Sinn in-

häriren, ſo daſs der Schein entſpringt, als inhärirten ſie dem Cörper. Dazu kömmt, daſs für uns überhaupt keine Erkenntniſs möglich iſt, als eine ſolche, deren Gegenſtand vermittelſt der Anſchauung durch die Sinne gegeben iſt. Allein dieſe Hypotheſe iſt doch der Vernunft in ihrem Glauben an die Zukunft ſehr läſtig,

A. wegen der Unmöglichkeit, ſich eine denkende Materie verſtändlich zu machen; und vornehmlich

B. wegen der Zufälligkeit, der unſere Exiſtenz nach dem Tode ausgeſetzt iſt, daſs ſie bloſs auf dem Zuſammenhalten eines gewiſſen Klumpens Materie in gewiſſer Form beruhen ſoll.

a. Der Materialismus ſoll alſo zweierlei leiſten, er ſoll das Denken, als ein Phänomen in der Natur, erklären, allein dazu iſt er ganz untauglich; er ſoll die Einwirkung der Denkkraft auf die materielle Welt erklären, allein, ſo wie er es thut, verengt er die Vernunft in praktiſcher Abſicht. Die Vernunft fordert nehmlich in praktiſcher Abſicht, d. i. zum Fortſchreiten nach der Idee des höchſten Guts (ſ. Gut, höchſtes) eine endloſe Fortdauer, ein Vernunftglaube, der nur mit der Entſagung der Moralität verſchwindet. Dieſem Glauben widerſpricht aber der Materialismus, wäre er gegründet, durch die tägliche Erfahrung von der Auflöſung der Cörper. Darum haben auch die Anhänger deſſelben, welche dabei dennoch die ewige Fortdauer retten wollten, den Knoten durchgehauen, und zur Allmacht Gottes (die aber kein Erklärungsgrund ſeyn kann) ihre Zuflucht nehmen müſſen, die nehmlich auch denſelben Cörper wiederherſtellen könne, (der aber doch, man weiſs nicht wozu, während der Auflöſung deſſelben, eine Zeitlang nicht vorhanden wä-

re). Dieſe Vorſtellung verengt aber offenbar die Vernunft, indem ſie alle pſychologiſche Perſönlichkeit (die Vorſtellung von der Identität des Ichs) und alle Gegenwart auf die Vorſtellungen einer einzigen Art von Sinnen (der äuſsern) einſchränkt, und behauptet, was nicht geſehen, gefühlt, gehört, gerochen und geſchmeckt werden kann, kurz, was nicht räumlich und cörperlich iſt, das iſt ein Hirngeſpinſt. Wenigſtens kann doch die Unmöglichkeit mehrerer Arten von Sinnen, als die äuſsern, nicht bewieſen werden, zumal da wir ſelbſt noch eine andere Art, nehmlich den innern Sinn haben, in welchem ihm eigenthümliche Accidenzen ſind (denn die Gedanken, die Gefühle u. ſ. w. können wir doch weder ſehen, noch hören u. ſ. w.). Daſs aber die Gedanken, die doch gar nicht in den äuſsern Sinnen ſind, der Materie, als ihrer Subſtanz, inhäriren ſollen, hat nur ſo lange einigen Schein für ſich, als die Materie für ein Ding an ſich gehalten wird. Sobald ſie für eine den äuſsern Sinnen eigenthümliche, und auſser denſelben nicht als ſolche vorhandene, Vorſtellung erkannt wird, fällt die Möglichkeit, ihr das Denken zuzuſchreiben, weil dieſes ein bloſs dem innern Sinn eigenthümliches Vorſtellen iſt, gänzlich weg. Ueberdem iſt doch auch die Unmöglichkeit des Ueberſinnlichen nicht nachzuweiſen, welches derjenige Materialiſt, welcher die Fortdauer nach dem Tode retten will, ſogar durchaus annehmen muſs, da er die Allmacht Gottes zur Möglichkeit dieſer Fortdauer nöthig hat. Folglich muſs doch Gott ſelbſt nicht vom Zuſammenhalten eines Klumpens Materie abhängen, indem ſonſt ein Cirkel entſtehen, und man fragen würde: wie kann denn Gott ohne Ende fortdauern, da doch die Materie, aus der er beſtände oder an die er gebunden wäre, der endlichen Auflöſung unterworfen iſt? Man ſieht hieraus, daſs der Materialismus eine freche, (anmaſsende) und das Feld der Vernunft verengen-

de (auf das einzige Feld der durch die äufsern Sinne gegebenen Materie einschränkende und darum die reine und über alle Erfahrungsbegriffe erhabene Natur der menschlichen Seele verkennende) Behauptung ist. Wie aber die Vernunftidee von einem einfachen denkenden Wesen der menschlichen Seele die Unzulänglichkeit des Materialismus deutlich zeige, findet man in den Art. Leben, Seele und Psychologie (Pr. 185. f.).

3. Noch mache ich hier aufmerksam auf einen grofsen Nutzen des moralischen Beweises für die Unsterblichkeit der Seele (s. Glaubenssache, 4.). Will man die Unsterblichkeit der Seele, wie man bisher that, auf die geistige Natur derselben gründen, so verstehet man darunter entweder etwas Negatives, dafs sie nehmlich nicht cörperlich sei (die Immaterialität der Seele), oder etwas Positives, dafs sie absolut einfach sei (die Spiritualität der Seele). Aus der Immaterialität aber folgt die Fortdauer derselben noch nicht, weil jede Kraft durch Verminderung des Grades derselben nach und nach erlöschen kann. Die Spiritualität aber kann weder bewiesen, noch ihre Natur erkannt werden. Der Glaube an Unsterblichkeit also, der sich auf die Immaterialität und Spiritualität der Seele gründet, ist sehr wankend. Allein K. Prüfung des theoretischen Erkenntnifsvermögens lehrt uns erstens (s. Ich 4. ff.), dafs keine Handlung noch Erscheinung des denkenden Wesens sich materialistisch erklären, d. i. dadurch verständlich machen lasse, dafs man diese Handlungen und Erscheinungen als der Materie (dem Cörper) inhärirend betrachtet. Die Seelenlehre (Psychologie), als Product unsers theoretischen Erkenntnifsvermögens, giebt uns also hier einen negativen Begriff vom denkenden Wesen, es kann nicht Materie seyn, es ist immateriell. Hieraus folgt aber noch keine Erkenntnifs von dem, was die Seele nun sei; oder wir

können dem pſychologiſchen Materialismus keine andere Theorie, etwa den pſychologiſchen Spiritualismus, entgegen ſetzen. Wir können ferner daraus nichts von der Natur der Seele, die ſie abgeſondert von dem Cörper haben mag, und von der Dauer oder Nichtdauer ihrer Perſönlichkeit nach dem Tode, ableiten, und unſer geſammtes theoretiſches Erkenntniſsvermögen hat keine ſpeculativen Gründe, zu einer ſolchen Erkenntniſs der menſchlichen Seele zu gelangen, die uns mehr eröffnete über die Natur derſelben, als wir aus unſern Erfahrungen im innern Sinn hernehmen können. Aber der moraliſche Beweisgrund für die Fortdauer unſrer moraliſchen Natur ſichert uns zweitens vor dem Materialismus, indem aus der ewigen Fortdauer der Perſönlichkeit folgt, daſs ſie nicht von der Materie abhängen könne, deren Zuſammenhalten zufällig, und alſo veränderlich, d. i. den Bedingungen der Zeit unterworfen und alſo nicht ewig (welches nicht bloſs zu aller Zeit, ſondern unabhängig vom Zeitbegriff heiſst) ſeyn kann (M. II, 971. U. 442). S. auch Cörper.

4. Leucipp behauptete, ſo weit unſere Nachrichten reichen, zuerſt den pſychologiſchen Materialismus. Runde Atomen, ſagte er, woraus das Feuer beſteht, machen das Seelenweſen aus; unter der endloſen Anzahl der Atomen, und Mannigfaltigkeit der Figuren, ſchicken die runden ſich zu Feuer, Wärme und Seele am beſten, weil ſie am leichteſten alles durchdringen, und durch eigene Bewegung andern Cörpern Bewegung mittheilen. Die Seele iſt bei den Thieren das Princip der Bewegung, daher hört auch mit dem Athmen das Leben auf; denn da die Luft Cörperchen verſammlet, und das ausſtöſst, was den Thieren Bewegung ertheilt, ſo unterſtützt das Athmen die Seele von aufsen, weil ſtets neue Cörperchen ſolcher Art eingezogen werden. Hieraus ergiebt ſich, daſs ſich die Seele durch den ganzen Cörper ver-

breitet, weil ſie ihn überall durchdringt, daſs alſo die Seele keine beſondere Subſtanz iſt, die nur an einem Ort des Cörpers wohnt. Ganz richtig ſagt Tiedemann, aus dem dieſe Darſtellung des Leucippiſchen Materialismus genommen iſt (Geiſt der ſpec. Phil. 1 B. S. 238. ff.): Dieſem Materialismus verdankt die Philoſophie die gründlichen Forſchungen über die Natur des Denkens und Empfindens und über die Unmöglichkeit, beides durch bloſse Zuſammenſetzung zu erklären. Der Grundfehler des Leucippiſchen, wie jedes materialiſtiſchen Lehrbegriffs iſt und bleibt, daſs, mit gänzlicher Hintanſetzung der Begriffe des innern Sinnes, alles auf die der äuſsern Sinne zurückgeführt wird; und eben darum kann dieſer Lehrbegriff nie allgemeinen Beifall gewinnen. Die Unmöglichkeit, Leben, Empfindung und Denkkraft aus Zuſammenſetzung von Theilen, denen ſie gänzlich abgehen, zu erklären, iſt ſelbſt von den ſorgfältigſt forſchenden Materialiſten anerkannt; an dieſer Unmöglichkeit ſcheitert jedes Syſtem dieſer Art (Tiedemann a. a. O. S. 240.). Demokrit ſuchte dem Syſtem ſeines Lehrers Leucipp von der Einartigkeit der Seelenſubſtanz mit den Cörperſtoffen noch mehr Vollkommenheit zu geben, doch mit wenigem Glück, auch hatte er eben ſo wenig Gründe dafür, als ſein Lehrer.

5. Epikur war ebenfalls ein Materialiſt, und hielt das Empfinden und Denken für gleichartig mit der Bewegung, weil von dieſer Seite ſich zwiſchen materiellen und geiſtigen Kräften Aehnlichkeit findet. Es gehört nehmlich zu beiden eine Zeit, die von der Reihe der Gedanken eben ſo angefüllt wird, als von der Reihe der Gegenwarten des ſich bewegenden Cörpers in den verſchiedenen Orten, die er durchläuft. Epikur zeichnete ſich dadurch aus, daſs er zuerſt, und zwar im weſentlichen dieſelben, Beweiſe für den Materialismus aufſtellte, deren ſich die Anhänger deſſelben noch

immer, bis auf einen in unſern Zeiten aufgefundenen, bedienen. Sie ſind folgende:

a. Die Seele bewegt den Cörper, welches, da es nur durch Berührung, mithin von einem Cörper geſchehen kann, ihre materielle Natur hinlänglich erhärtet (Lucret. l. III. v. 162. ſqq.).

Die Antwort auf dieſen Beweis findet man im Art. Bewegungsvermögen.

b. Die Seele richtet ſich allemal nach des Cörpers Zuſtand; iſt der Cörper verwundet, dann iſt auch ihre Wirkſamkeit gehemmt; iſt er krank, dann iſt ſie auch matt und unthätig, und ſie gelangt zur vorigen Kraft durch des Cörpers Heilung. Da ſie alſo durch cörperliche Veränderungen leidet, was kann ſie anders ſeyn, als Cörper? (Lucret. l. III. v. 169. ſqq.).

Dieſer Grund beweiſet nichts weiter, als daſs dem Denken und der Bewegung des Cörpers oder cörperlicher Theile, z. B. im Gehirn, einerlei Urſache zum Grunde liegen kann, ſo daſs wenn Hinderniſſe im Cörper vorhanden ſind, z. B. das Gehirn gedrückt wird, eben dadurch auch die, gewiſſen Bewegungen im Cörper correſpondirenden, Vorſtellungen für die Urſache unmöglich werden.

c. Die Seele entſteht mit dem Cörper, wächſt mit ihm und altert mit ihm; was kann ſie anders ſeyn, als Cörper? (Lucret. l. III, v. 446. ſqq.)

Daſs ein innerer und äuſsere Sinne mit einander verbunden ſind, iſt wahr; ob aber der innere Sinn, oder wohl gar der Geiſt oder das überſinnliche Weſen, das Subſtrat deſſen, was im innern und äuſsern Sinn erſcheint, mit dem Cörper entſteht, iſt unerwieſen; daſs es mit ihm wächſt iſt nur im bildlichen Sinne wahr, und daſs es mit

ihm altert, gegen die Erfahrung; wie folgt alſo hieraus die Materialität der Seele? Wahr iſt es, daſs mit zunehmendem Alter die Seele an Kenntniſſen, Stärke der Vernunft, Schärfe und Tiefſinn wächſt; daſs aber die Seelenſubſtanz ſelbſt wächſt, wer hat das je beobachtet? Wie viele behalten nicht ihre ganze Geiſteskraft bis ins höchſte Alter?

d. Die Seele wird durch Cörperbeſchädigungen und Unordnungen wahnſinnig; ſie wird durch den Genuſs von Wein und andern hitzigen Getränken entkräftet; ſie wird mit und durch den Cörper wieder geheilt; was kann ſie anders ſeyn, als Cörper? (Lucret. l. III. v. 460. ſqq.).

Findet ſchon ſeine Widerlegung in den vorhergehenden Antworten, beſonders in der auf b. Epikur will zwar dieſem Satz dadurch neuen Nachdruck geben, daſs er behauptet, nur ein Cörper habe die Fähigkeit zu leiden und das Vermögen zu wirken; aber das hat er nicht bewieſen.

e. Vom Zuſtande vor dieſem Leben haben wir nicht das mindeſte Bewuſstſeyn, alſo iſt die Präexiſtenz der Seele grundlos und falſch. (Lucret. l. III. v. 670. ſqq.).

Aus dem Mangel des Bewuſstſeyns folgt gar nicht die Falſchheit der Präexiſtenz. Lehrt uns doch die Erfahrung, daſs zuweilen Menſchen ſogar in dem gegenwärtigen Leben alles Erlernte vergeſſen, und ihre pſychologiſche Perſönlichkeit gänzlich einbüſsen.

f. Es iſt ungereimt und unmöglich, daſs Seele und Cörper, das Sterbliche und Unſterbliche, zwei ſo entgegengeſetzte Subſtanzen zuſammen beſtehen, und auf einander wirken ſollen. (Lucret. l. III. v. 418. ſqq.).

Aus Entgegenſetzung einiger Prädicate folgt, wie bekannt, nicht durchgängige Entgegenſetzung der Subjecte; daher auch nicht die gänzliche Unvereinbarkeit derſelben. Feuer und Waſſer, wie ſehr ſtehen ſie einander entgegen, und doch iſt Waſſer nicht ohne alle Beimiſchung von Feuer. Dieſes ſind die Beweiſe des Epikur für den Materialismus, die Tiedemann aus dem Lucrez geſammlet hat, ſo wie auch die Widerlegungen, die gegen a. und b. ausgenommen von ihm ſind (a. a. O. B. 2. S. 392. ff.).

Die Theorie des Epikur von der Seele war: die Erfahrung lehrt, daſs Würmer aus dem Miſte entſpringen. Das läſst ſich auch begreiflich machen. Die Seele iſt eine ſehr feine Materie, und aus ſehr kleinen Cörpern gemacht; daſs ſie aber eine ſo groſse Beweglichkeit hat, rührt daher, daſs ſie aus runden, glatten, ſehr kleinen Theilchen beſteht, (wie ſchon Democrit behauptet hatte *), die ſehr leicht in Bewegung geſetzt werden können. Die Seele kann auch nicht von einfacher Natur ſeyn, denn die Sterbenden verläſst ein Hauch, der mit warmen Dunſt vermiſcht iſt; der warme Dunſt aber führt Luft bei ſich, denn es giebt keine Wärme, der nicht auch Luft beigemiſcht wäre. Das iſt die dreifache Natur der Seele; aber ſie beſteht auch noch aus einem vierten Weſen, für das man keinen Namen hat, das an Beweglichkeit und Feinheit alles übertrifft, und dieſes enthält die erſten Principien des Empfindens und Lebens (Lucret. l. II. v. 870. ſqq. l. III. v. 180. ſqq. v. 231. ſqq.).

Man ſieht, daſs das alles grundloſe Annahmen ſind, die ſich auf eine falſche Erfahrung von Entſtehung der Wärme ſtützen.

*) Cicer. Tuſc. quaeſt. l. I. 10.

6. Ariſtoxenus, ein Muſiker und Philoſoph leugnete, daſs es eine Seele gebe, behauptete, aus des Cörpers Natur und Figur entſtänden verſchiedene Bewegungen, wie die Töne aus dem Geſange und den Saiten. Er war der erſte, der die Seele in die Organiſation ſetzte, und ſie für eine Harmonie des Cörpers anſah (Cicer. Tuſcul. quaeſtion. I, 10. 18. 22.). Seine Beweiſe ſind nicht bis auf uns gekommen. Derſelben Meinung war wahrſcheinlich auch ſein Zeitgenoſſe und Mitſchüler in der Schule des Ariſtoteles, Dicäarch (Cicer. l. c. l. I. 18.). Die Seele, ſagte er, iſt nichts, es iſt ein leeres Wort, und abſurd, von beſeelten Weſen zu ſprechen, weder Menſchen noch Thiere haben eine Seele: die ganze Kraft, durch welche wir handeln und empfinden, iſt in allen lebenden Cörpern gleich verbreitet, und nichts vom Cörper Trennbares. Es giebt keine Seele, und nichts weiter, als bloſs den einzigen einfachen Cörper, der ſo geſtaltet iſt, daſs er durch die Einrichtung ſeiner Natur lebt und empfindet (Cicer. Tuſcul. quaeſtion. l. I, 10.). Seine Beweiſe übergehen die Alten ebenfalls mit Stillſchweigen, es iſt nicht einmal bekannt, ob ſeine Theorie mit der des Ariſtoxenus vollkommen übereingeſtimmt habe oder nicht. Dicäarchus beſtritt auch die Unſterblichkeit.

7. Strato, der Phyſiker, aus Lampſakus, Theophraſts Schüler, lehrte von der Seele, ſie ſei nichts, als die Sinne ſelbſt, und blicke durch die Organe, wie durch Oeffnungen heraus. Hierzu genommen, daſs Sextus Empirikus (adv. Mathem. VII, 349, ſqq.) ihn dem Dicäarch entgegenſtellt, welcher die Verſchiedenheit der Seele von der Organiſation geleugnet hatte, ſo ſcheint zu folgen, daſs Strato die Seele für ein vom Cörper verſchiedenes Weſen hielt (Tiedemann a. a. O. S. 423).

8. Den Stoikern iſt alles wirklich Exiſtirende Cörper. Sie ſtellten mit Epikur den Grund-

ſatz auf, nur ein Cörper vermöge etwas zu wirken; man findet aber nicht, daſs ſie es bewieſen hätten. Sie zogen hieraus die Folgerung: jede Urſache iſt Cörper, weil Urſache ein Ding iſt, das etwas wirkt. Chryſipp erklärte die Seele durch einen von der erſten Entſtehung an uns eingepflanzten Geiſt (πνευμα συμφυτον), der, ſo lange das Leben dauert, durch den ganzen Cörper ſich verbreitet. Daſs man aber dieſen Geiſt ſich nicht zu erhaben vorſtellen müſſe, ſetzen die Stoiker ausdrücklich hinzu, und beweiſen, daſs er ein Cörper ſei, auf folgende Art:

a. Wir werden, ſagte Kleanth, unſern Eltern, nicht bloſs dem Cörper, ſondern auch der Seele nach ähnlich; nun aber hat Aehnlichkeit und Unähnlichkeit nur zwiſchen Cörpern ſtatt, alſo ſind die Seelen Cörper.

Schon Nemeſius leugnet von dieſem Schluſs mit vollem Recht den Oberſatz, daſs Aehnlichkeit und Unähnlichkeit nur zwiſchen Cörpern ſtatt finde.

b. Kein uncörperliches Weſen kann mit einem Cörper zugleich leiden; nun aber leidet die Seele mit dem Cörper, der Cörper mit der Seele: denn wenn die Seele ſich ſchämt, ſo wird der Cörper roth, blaſs hingegen, wenn ſie ſich fürchtet; alſo iſt die Seele ein Cörper.

Nemeſius leugnet von dieſem Schluſs wieder den Oberſatz: daſs kein uncörperliches Weſen mit einem Cörper zugleich leiden könne.

c. Chryſipp ſagt: der Tod iſt eine Trennung des Leibes und der Seele; nun kann aber nichts Uncörperliches von einem Cörper getrennt werden, weil das Uncörperliche den Cörper nicht berührt; alſo iſt u. ſ. w.

Nemesius leugnet von diesem Schluſs den Unterſatz: daſs nichts Uncörperliches von einem Cörper getrennt werden könne.

Ueber die Subſtanz der Seele waren die Stoiker nicht einig, einige hielten ſie für Luft, andere für Feuer, noch andere endlich für warme Luft. Sie zogen hieraus die Folge, daſs die Seele ſterblich ſei. Doch theilte die Frage, ob die Seelen gleich nach dem Tode zu Grunde gehen, die Stoiker in mehrere Parteien. Kleanth gab allen Seelen Fortdauer, bis zum allgemeinen Weltbrande; Chryſipp beglückte nur die Seelen der Weiſen mit dieſer Fortdauer, weil die der Thoren nicht Feſtigkeit haben, der Auflöſung ſo lange Widerſtand zu leiſten. Die ſpätern Stoiker, Seneca und Antonin, ſchwanken zwiſchen der Fortdauer nach dem Tode, dem Untergang im Tode, und der Möglichkeit, hierüber zu irgend einer Entſcheidung zu gelangen (Tiedemann a. a. O. S. 434. ff.).

9. Unter den neuern Philoſophen behauptete Hobbes, es exiſtire nichts anders, als Cörper. Er erklärt nehmlich alle Empfindungen für eine bloſse Wirkung des Cörpers (Leviath. 1 Abſchn.), und ſo die Wirkung aller übrigen Seelenvermögen, z. B. die des Gedächtniſſes, der Einbildungskraft, des Verſtandes, des Willens u. ſ. w. Er erklärt den Ausdruck uncörperliche Subſtanz für eine Zuſammenſetzung zweier Benennungen, deren Bedeutungen nicht mit einander beſtehen können (a. a. O. 4 Abſchn.). Auch leugnet er, daſs es einen Geiſt gebe, in der gewöhnlichen Bedeutung des Worts, und behauptet, die Bibel habe dieſes Wort nie ſo verſtanden (a. a. O. 34. Abſchn.).

10. Gaſſendi unterſtützte die alte Lehre, daſs die Thierſeelen, worunter er das Empfindungsvermögen nebſt der Phantaſie und das thieriſche Begeh-

rungsvermögen verſteht, alſo die Seelen unvernünftiger Thiere, feuriger Natur ſind, mit einigen neuen Bemerkungen. Die Lungen dienen, das Feuer im Herzen durch Beimiſchung friſcher Luft zu mäſsigen, und die Feuchtigkeiten, die aus dem Blut ausdünſten, wegzuſchaffen, daſs ſie das Feuer nicht erſticken. Die in beſtändiger Bewegung befindliche Phantaſie lehrt auch, daſs ihr erſtes Princip ſtets bewegter, das iſt feuriger Natur ſeyn muſs. Den Einwurf, daſs aus empfindungsloſen Beſtandtheilen unmöglich etwas empfindendes werden könne, ſucht er dadurch zu widerlegen, daſs die Natur oft aus einem Entgegengeſetzten ins andere übergehe, z. B. aus nicht wohlriechendem Saamen wohlriechende Blumen wachſen, aus nicht warmen Atomen warme Dinge entſtehen u. ſ. w. (Tiedemann a. a. O. 6. Th. S. 74. f.).

11. La Mettrie gab heraus: *L'homme Machine. A Leyde.* 1748. 12. Er wollte in dieſem Werke beweiſen, daſs der Menſch eine bloſse Maſchine ſei. Er ſchrieb ferner einen Tractat über die Seele. In demſelben nahm er eine bewegende Kraft (*force motrice*) in der Materie an, die ſie vermittelſt ihrer Formen erlange, die aber ſelbſt eine neue Form iſt, in Verbindung mit welcher die Materie unzählige Formen hervorbringt, die ohne dieſe bewegende Kraft nicht möglich ſeyn würden. Durch die Ausdehnung hat die Materie die Fähigkeit, bewegt zu werden, durch ihre bewegende Kraft aber hat ſie das Vermögen, ſich zu bewegen. Dies wird man in allen Cörpern gewahr, die ſich bewegen. Die neuern Philoſophen haben ſehr unrecht, die letztere Eigenſchaft von der Materie zu trennen. Man hat zwar ein andres bewegendes Weſen angenommen, um zu erklären, woher die Bewegung der Materie entſtehe, wenn ſie nicht durch eine andere Materie in Bewegung geſetzt werde, allein dieſes

Weſen iſt nicht einmal ein Gedankending, denn man kann weder zeigen, was es iſt, noch ſein Daſeyn beweiſen. La Mettrie gehört alſo zu den Nachfolgern des Ariſtoxenus (6), er leitet alles Leben von den Formen der Materie ab, und nimmt an, daſs die Kälte und die Wärme die beiden hervorbringenden Formen aller übrigen ſeien. Er legt aber der Materie auſser der Ausdehnung und der bewegenden Kraft noch eine dritte Eigenſchaft bei, nehmlich die Fähigkeit zu empfinden. Sie zeigt ſich aber auch nur in den organiſchen Cörpern, folglich hat die Materie nur die Empfänglichkeit, das Empfindungsvermögen zu erlangen, durch die Formen, deren ſie fähig iſt. Dieſe Formen, welche es möglich machen, daſs die Materie ſich ſelbſt bewege und empfinde, haben ſchon die Alten ſubſtanzielle Formen genannt. Sie ſind, wie auch ſchon die Alten bemerkt haben, von zweierlei Art, ſolche, welche die organiſchen Theile dieſer Cörper ausmachen, und ſolche, die als ihr Lebensprincip betrachtet werden. Den letztern haben ſie den Namen Seele gegeben, und deren (z. B. Anaxagoras) drei Arten gemacht: die vegetative Seele (Pflanzenſeele), welche den Pflanzen angehört; die ſenſitive Seele (Thierſeele), die dem Menſchen und dem Thiere gemein iſt; weil aber die Seele des Menſchen ein weitläuftigeres Gebiet, ausgedehntere Functionen und gröſsere Einſichten zu haben ſcheint, ſo haben ſie ſie die vernünftige Seele (Menſchenſeele) genannt (*Oeuvres philoſ. de Mr. de la Mettrie, T. I. traité de l'Ame*) Der Verfaſſer des *Syſtème de la nature* behauptete eben dies.

12. Fülleborn (Beytr. zur Geſch. der Philoſ. 5. Stück, S. 162.) ſagt Eberhardt (Allgem. Geſ. der Philoſ. 2. Aufl. §. 310. S. 311.) und dieſer den, durch die Journaliſten von Trevoux in Umlauf gebrachten Urtheilen der Franzoſen von der herrſchenden Kirche, nach: In ſeiner ganzen

Macht erſchien der Materialismus in den Schriften des Helvetius. In ſeinem Buche: Ueber den Verſtand (*De l'Eſprit. Amſterd.* 1759. 8.) leitet Helvetius zwar alle Gedanken von dem Empfindungsvermögen, dem Gedächtniſs und der äuſſern Organiſation ab, aber er behauptet bloſs, daſs man weder beweiſen könne, daſs jene Vermögen Modificationen einer geiſtigen, noch daſs ſie Modificationen einer materiellen Subſtanz ſeien; worin er Recht hat. Es läſst ſich indeſſen zeigen, daſs ſie nicht Modificationen einer materiellen Subſtanz ſeyn können. Aber da Helvetius ſelbſt ſagt, daſs er ſich weder für den Materialismus, noch für den Spiritualismus erkläre, und daſs keine von dieſen beiden Hypotheſen zu dem, was er über den Verſtand zu ſagen habe, durchaus nothwendig ſei, ſondern ſowohl die eine als die andere dabei ſtehen bleiben könne (*De l'Eſprit, Diſc.* 1.), ſo ſollte man ihn nicht unter die Materialiſten zählen. Die phyſiſche Empfindungsfähigkeit (*ſenſibilité phyſique*) iſt das Grundprincip, aus welchem er Alles, ſelbſt das Gedächtniſs, nicht weniger die Moral und Geſetzgebung, ableitet; die Organiſation aber ſieht er (wie Anaxagoras) als das Hülfsprincip an, ohne welches die Empfindung uns nur wenig Begriffe verſchaffen könnte. Denken und Urtheilen hält er für einerlei mit Empfinden. Er iſt aber ſo wenig Materialiſt, daſs er das Daſeyn der Cörper nur für ſehr wahrſcheinlich hält, und meint, wir wären davon weniger verſichert, als von unſerm eigenen Daſeyn, und Gott könne wohl durch ſeine Allmacht auf unſere Sinne die nehmlichen Eindrücke machen, welche die Gegenwart der Cörper auf ſie machten. Dieſe letzte Behauptung, ob er ſie gleich nicht als ſeine Ueberzeugung anführt, ſpricht wenigſtens dafür, daſs Helvetius nicht Materialiſt war. Eine Anmerkung (*de l'Homme. Sect. II. ch. II.*) ſcheint indeſſen allem dieſem zu widerſprechen und diejenigen zu rechtfertigen,

welche den Helvetius des Materialismus beſchuldigen. Man wird mich vielleicht fragen, ſagt er, was bringt denn in uns die Fähigkeit zu empfinden hervor? Folgendes ſagt ein berühmter Engelländiſcher Chemiker (*Treatiſe on the principles of Chimiſtry*) über die Seelen der Thiere: die Chemie lehrt uns gewiſſe Eigenſchaften der Cörper kennen, die durch gewiſſe Verbindungen, Auflöſungen und Bewegungen in den innern Theilen entſpringen, und deren Daſeyn daher flüchtig und vergänglich iſt, z. B. das Eiſen iſt zuſammengeſetzt aus dem Phlogiſton und einer gewiſſen Erde. In dieſem Zuſtande wird es vom Magnet angezogen. Hebt man dieſe Zuſammenſetzung auf, ſo zieht der Magnet nicht weiter die Theile an, woraus das Eiſen beſtand. Warum ſollte die Organiſation nicht eben ſo das Vermögen zu empfinden hervorbringen, wie die chemiſche Zuſammenſetzung die Fähigkeit des Eiſens, vom Magnet angezogen zu werden? Man ſiehet hieraus, daſs Helvetius entweder ſich ſcheuete, ſeine wahre Meinung herauszuſagen, oder hier über die Grenzen hinausging, die er ſeinen Unterſuchungen geſteckt hatte. Denn hiernach wäre nicht das phyſiſche Empfindungsvermögen, ſondern die Organiſation ſein Grundprincip, und er gehörte hiernach zu der Partei des Ariſtoxenus (6.). Von Prieſtleys Materialismus ſ. Materie, dynamiſche Bedeutung.

13. Alle diejenigen, welche die Seele für Materie, oder doch für eine Wirkung der Organiſation erklären, ſind Materialiſten der Perſönlichkeit, und das waren alle vorher angeführte Philoſophen. Aber auch diejenigen kann man Materialiſten, nehmlich der Gegenwart, nennen, welche behaupten, daſs wir ohne den Cörper nicht vorhanden ſeyn können. Und unter dieſen ſteht Ariſtoteles oben an (Tiedemann a. a. O. B. 2. S. 325.). Das Princip des Denkens,

ſagt er, iſt ein Ausfluſs der Gottheit und verliert durch die Trennung vom Cörper ſein abgeſondertes Daſeyn, indem es in das Meer der Gottheit zurückkehrt. Leibnitz (Opp. T. II. p. 227.) ſtellte ſich vor, daſs nicht nur alle Leben, alle Seelen, alle Denkkräfte, alle Stammſelbſtthätigkeiten ewig ſind, ſondern daſs auch jeder Stammſelbſtthätigkeit oder jedem Lebensprincip eine phyſiſche Maſchine zugeſellet ſei, der wir den Namen des organiſchen Cörpers geben, obgleich dieſe Maſchine, auch dann, wenn ſie ihre Figur im Ganzen behält, in einem beſtändigen Fluſs iſt, und, gleich dem Schiffe des Theſeus, ſtets ausgebeſſert wird. Jede dieſer phyſiſchen Maſchinen hat das Eigene, daſs ſie nie ganz zerſtörbar iſt, ſondern wenn die grobe Hülle zerſtört iſt, ſo befindet ſich ſtets eine noch nicht zerſtörte kleinere Maſchine darunter, gerade wie Harlekin im Schauſpiele, nachdem er eine Menge Kleider ausgezogen, immer noch ein neues darunter hat. So entgehen wir allen Schwierigkeiten, welche aus der Natur der Seele, in ſo fern ſie von aller Materie getrennt ſeyn ſoll, entſpringen, ſo daſs in der That die Seele, oder das Thier, vor der Geburt, oder nach dem Tode von der Seele, oder dem Thiere, im gegenwärtigen Leben, bloſs durch ihren Zuſtand und den Grad ihrer Vollkommenheit verſchieden, aber nicht ein Weſen von ganz anderer Art iſt. Gott allein iſt eine von aller Materie getrennte Subſtanz. Dieſe Meinung, daſs alle endlichen Geiſter organiſche Leiber haben, vertheidigt Leibnitz auch in der Theodicee (§. 124.) und gegen Clarke (Ep. V.). Auch ſein Schüler Bülfinger erklärte ſich dafür (Diluc. phil. §. 245. p. 235.). Dies iſt der eigentliche kosmologiſche Materialismus, den Kant verwirft. Leibnitz hat ihn auch gar nicht bewieſen, ob er wohl faſt allgemein angenommen wurde. Der Urheber deſſelben hatte ihn bloſs nöthig, um die Unſterblichkeit der Seele gegen den Ein-

wurf zu retten, daſs wenn ſie, wie Leibnitz dieſelbe erklärte, eine Subſtanz wäre, welche ſich dieſe Welt nach der Lage eines organiſchen Cörpers in der Welt vorſtelle, ſie darum nicht unſterblich ſeyn könne, weil mit dem organiſchen Cörper die Vorſtellung, folglich die Spiritualität und damit die Unſterblichkeit wegfalle. Da K. nun die Unſterblichkeit nicht auf die Spiritualität gründet, ſo fällt die Schwierigkeit, der Leibnitz durch den kosmologiſchen Materialismus ausweichen wollte, von ſelbſt weg, und wir bedürfen ſeiner nicht.

Kant Relig. III. St. 2. Abth. S. 192.*)

Deſſ. Proleg. §. 60. S. 185. f.

Deſſ. Crit. der Urtheilskr. §. 89. S. 442.

Materie,

materia, matière. Materie und Form (*forma, forme*) ſind eigentlich zwei Reflexionsbegriffe, welche jeder andern Reflexion zum Grunde gelegt werden, und mit jedem Gebrauch des Verſtandes unzertrennlich verbunden ſind (C. 322.). Reflexion iſt die Ueberlegung, wie verſchiedene Vorſtellungen in Einem Bewuſstſeyn begriffen werden, oder ein Urtheil oder (da Begriffe verſteckte Urtheile ſind) auch einen Begriff ausmachen können (L. 145.). Man muſs nehmlich die Verknüpfung der Vorſtellungen ſelbſt zu Begriffen und Urtheilen, und der ſinnlichen Eindrücke zu Gegenſtänden, von der Vergleichung ſchon gegebener Begriffe, um daraus eine neue Verknüpfung zu Begriffen und Urtheilen hervorzubringen, wohl unterſcheiden. So wie nun zu jener Verknüpfung gewiſſe Begriffe, die Kategorien, nöthig ſind, welche das Weſen des Verſtandes ausmachen (indem Denken nichts anders iſt, als ein Verknüpfen auf die verſchiede-

nen Arten, welche durch die Kategorien vorgeſtellt werden): ſo ſind ebenfalls zur Ueberlegung, ob ſich ſchon gegebene Begriffe zu neuen Begriffen oder zu Urtheilen verknüpfen laſſen, gewiſſe Begriffe nöthig, welche Reflexionsbegriffe genannt werden, die aber ſich von den Kategorien dadurch weſentlich unterſcheiden, daſs ſie nicht, wie dieſe, die Gegenſtände (dieſe mögen nun Dinge oder Begriffe und Urtheile ſeyn) möglich machen, ſondern nur die Vergleichung ſchon gegebener Dinge oder Begriffe, um darauf richtige Urtheile zu gründen (Pr. 123.). Sie gehören daher eigentlich nicht, wie die Kategorien, dem Verſtande, ſondern der Urtheilskraft an. Dergleichen Reflexionsbegriffe ſind nun auch die Begriffe der Materie und der Form, oder des Beſtimmbaren und der Beſtimmung (C. 317.).

Ehe wir noch ein Urtheil fällen, müſſen wir überhaupt überlegen, welches die Begriffe ſind, die durchs Erkenntniſsvermögen beſtimmt werden ſollen, und wie ſie durch das Erkenntniſsvermögen beſtimmt werden ſollen. Dieſe Beziehung des Urtheils aufs Erkenntniſsvermögen iſt eigentlich die Beſtimmung des Urtheils durch den Begriff der Modalität (ſ. Daſeyn); daher ſind die beiden Reflexionsbegriffe, welche den Urtheilen, ihrer Modalität nach, vorausgehen, und eine Vergleichung der Begriffe, unter ſich oder mit dem Erkenntniſsvermögen, zu einem Urtheile, der Modalität nach, möglich machen, die des Beſtimmbaren oder der Materie und der Beſtimmung oder der Form. Es fragt ſich z. B.: welches iſt die Materie? Die alſo (wenn man von allem Inhalt abſtrahirt, alſo den Begriff der Materie logiſch gebraucht) die beiden zu einem Urtheil zu verknüpfenden Begriffe oder Urtheile ſind; und, wie ſollen ſie verknüpft werden, welche Form (der Modalität) ſoll das Urtheil be-

kommen, ſoll es problematiſch, aſſertoriſch oder apodiktiſch werden? Da aber die Modalität eigentlich die Momente des Denkens überhaupt betrifft, ſo ſind auch die beiden Reflexionsbegriffe, welche der Reflexion zur Modalität zum Grunde liegen, diejenigen, die aller andern Reflexion zum Grunde gelegt werden, und ich kann daher auch fragen, welches iſt die Materie zum Urtheil, ſeiner Quantität, Qualität und Relation nach, und welche Form bekommt daſſelbe, dieſen drei Beſtimmungen nach, wird es ein allgemeines oder beſonderes, bejahendes oder verneinendes, u. ſ. w.? Das heiſst alſo nichts anders als, welches iſt dasjenige, was beſtimmt werden ſoll (d. i. die Materie), und wie ſoll es beſtimmt werden (d. i. welches iſt die Form)?

Was ich jetzt vorgetragen habe iſt die transſcendentale Ableitung des Begriffs der Materie und der Form, mit Anwendung deſſelben auf den logiſchen Gebrauch. Ich will nun die verſchiedene Anwendung dieſer Begriffe alphabetiſch ordnen und erläutern.

1. Dynamiſche Bedeutung. Bei dieſer und einigen andern Bedeutungen (der mechaniſchen, phänomenologiſchen und phoronomiſchen) liegt der metaphyſiſch-phyſiſche Begriff der Materie, oder deſſen, was in der Metaphyſik überhaupt, wenn man bloſs auf den Unterſchied zwiſchen dem äuſsern und innern Sinn, mit Abſtraction von aller weitern Erfahrung ſieht, Materie (materieller Stoff, cörperlicher Stoff, *materia corporum*, *matière des corps*) heiſst, zum Grunde. Materie in dieſer metaphyſiſch-phyſiſchen Bedeutung iſt der Gegenſtand äuſserer Sinne (*obiectum ſenſuum externorum*) (ſ. Körperlehre). So erklärt ſchon Kuntzen die Materie (*Syſtema cauſarum*

efficientium, p. 268. *et Index in voc. Materia*). Alles, was wir durch die fünf Sinne im Raum empfinden und wahrnehmen, ist Materie. Die Form derselben ist, dafs sie sich zwischen bestimmten Grenzen befindet, und in dieser Form heifst sie ein Cörper (N. 85.). Diesen empirischen Begriff einer Materie legt die metaphysische Physik oder reine Naturwissenschaft zum Grunde, und sucht die Erkenntnisse in ihrem ganzen Umfange auf, deren die Vernunft *a priori*, aus blofsen Begriffen, über diesen Gegenstand fähig ist (N. VIII.). Im Art. Erfahrungsurtheil, 17, c. ist gezeigt worden, wie sich diese metaphysische Naturwissenschaft von der transscendentalen, und im Art. Körperlehre, wie sie sich von der mathematischen oder allgemeinen Physik unterscheidet. Die mathematischen Physiker können gewisse metaphysische Principien nicht entbehren, z. B. die Begriffe der Bewegung, Erfüllung des Raums u. s. w. und sie doch nicht, als metaphysisch, aus ihren Quellen herleiten; diese werden alle in der metaphysischen Naturlehre aus dem Grundbegriffe einer Materie abgeleitet (N. XIII.).

Diese Ableitung geschieht nun so, dafs alle Bestimmungen des allgemeinen Begriffs einer Materie überhaupt, als Gegenstandes der Erfahrung durch äufsere Sinne, durch die vier Kategorien durchgeführt werden (N. XVIII.); s. Kategorie, 13, ff. Hieraus entstehet der Begriff der Materie in dynamischer Bedeutung, wenn man nehmlich die Materie überhaupt blofs nach ihrer Qualität betrachtet. Dann ergiebt sich, dafs sie ein Bewegliches sei, so fern es einen Raum erfüllt, oder undurchdringliche Ausdehnung ist (C. 876.). Bewegung ist nehmlich das, wodurch die Materie ein Gegenstand der Erfahrung wird, indem sie die Veränderung der Materie ist, wodurch sie allein wahrnehmbar wird. Sie mufs

alſo ein Bewegliches ſeyn. Die Erfüllung des Raums, oder diejenige Beſchaffenheit derſelben, daſs ſie jeder Materie widerſtehet, die in den Raum eindringen will, in welchem ſie ſich befindet, iſt nun die empiriſche Qualität der Materie, wodurch ſie etwas iſt, oder Realität hat. Denn ohne ſie würde der Raum leer, d. i. keine Materie in demſelben vorhanden ſeyn. Die metaphyſiſche Naturlehre nimmt nun dieſe Erfüllung des Raums als ein empiriſches Datum an, und muſs die Möglichkeit dieſes Daſeyns der Materie zeigen; ſ. Kategorie, 15, und vorzüglich die Artikel: Dynamik und Bewegung, VII. auch Erfüllung des Raums. Im Art. Dogmatiſch, 1. e. findet man, worauf der nach allen Seiten hin gerichtete Widerſtand der Materie, worin eben die Erfüllung des Raums beſtehet, beruhet, oder die reale Möglichkeit des Begriffs der Erfüllung gezeigt (N. 32.).

Die Materie in dynamiſcher Bedeutung iſt nicht der Begriff des Beweglichen, als etwas, das widerſtehet, wenn es aus ſeinem Orte getrieben wird; ſondern, wenn ein anderes Bewegliches, das dieſelbe Qualität hat, in ihren Ort eindringen will. Man kann ſich aber die Sache auch ſo vorſtellen: wenn der Raum, welchen eine Materie einnimmt, d. i. der Raum ihrer Ausdehnung, durch eine andere Materie verringert werden ſoll, z. B. wenn der Kolben der Luftpumpe die Luft in einen kleinern Raum zuſammenpreſst, als ſie ohne dieſe Zuſammenpreſſung einnehmen würde, ſo widerſtehet die Materie, in unſerm Beiſpiel die Luft. Und dieſe Qualität derſelben iſt die dynamiſche Beſchaffenheit derſelben, durch welche aber die Materie ſich doch von jedem andern Dinge unterſcheidet, und die daher einen ſpecifiſchen Unterſchied verſchafft, der zu dem allgemeinen Begriff des Beweglichen, der für die Materie in

jeder Rückſicht gilt, den Begriff der Materie giebt, welcher für die metaphyſiſche Unterſuchung ihrer dynamiſchen Beſchaffenheit zureicht und geeignet iſt. Das Widerſtehen der Materie, wenn ſie aus ihrem Ort vertrieben werden ſoll, iſt auch eine Eigenſchaft derſelben, giebt aber den Begriff der Materie in mechaniſcher Bedeutung (N. 32.).

Mit dem Begriff des Materiellen iſt allezeit auch der Begriff der Ausdehnung deſſelben, d. i. ſeiner Gegenwart in allen Puncten des Raums, welches man das Einnehmen des Raums nennt, verbunden; aber dieſer allein giebt noch nicht den dynamiſchen Begriff der Materie, weil in jenem Begriff nicht beſtimmt iſt, welche Wirkung, oder ob gar überall eine Wirkung, aus dieſer Gegenwart entſpringe, ob andern Materien zu widerſtehen, die hinein zu dringen beſtrebt ſind, oder ob es bloſs einen Raum (ohne Materie) bedeute, der ſich mit mehrern Räumen in einem gröſsern Raume befindet, wie man z. B. von jeder geometriſchen Figur ſagen kann. So ſagt man, der Triangel nimmt einen Raum ein (er iſt ausgedehnt), ob er wohl nichts Reelles, ſondern nur die reine (aber leere) Anſchauung im Raume iſt. Es könnte auch gar wohl im Raume etwas ſeyn, was ein anderes Bewegliches (durch Anziehung deſſelben) nöthigte, tiefer in denſelben einzudringen. Dieſes alles bleibt bei dem bloſsen Begriff des Einnehmens des Raums unbeſtimmt. Auch bleibt mir die Vorſtellung der Ausdehnung, ja ſelbſt der Geſtalt (durch die beſtimmten Grenzen, welche die Materie hatte) noch übrig, wenn wir uns den Cörper aus ſeinem Raum herausgenommen denken (C. 35.). Daher iſt es nun eine nähere Beſtimmung des Begriffs: einen Raum einnehmen, wenn man hinzuſetzt (nicht durch bloſse Gegenwart, oder durch Anziehung, ſondern) dadurch, daſs das Bewegliche den Raum erfüllt

(N. 32.). S. übrigens Solidität, Kraft, 9. c. ff. und Zurückſtoſsungskraft.

Daſs die Materie (mechaniſch) undurchdringlich ſei, findet man im Art. Durchdringen. Man kann ſich die Sache durch ein Beiſpiel auf folgende Art vorſtellen. Wenn man den Kolben einer Luftpumpe in den Stiefel derſelben ſtöſst, ſo kann man niemals bis an den Boden vordringen; denn es iſt Luft zwiſchen dem Boden des Stiefels und dem Kolben; da nun beide die Luft nicht herauslaſſen, weil die Materien, woraus ſie beſtehen, luftdicht ſind, ſo daſs die Luft nirgends heraus kann, ſo würde die Luft immer noch zwiſchen dem Kolben und dem Boden des Stiefels ſeyn, wenn der Kolben den Boden berührte, und doch würde dieſe Luft keinen Raum einnehmen. Die Luft würde alſo völlig durchdrungen ſeyn, weil der Raum, den ſie erfüllte, bis auf o verringert wäre, ohne daſs die Luft aus ihrem Ort getrieben wäre. Dieſe Durchdringlichkeit der Materie durch äuſsere zuſammendrückende Kräfte, wenn Jemand eine ſolche annehmen, oder auch nur denken wollte, würde die mechaniſche heiſsen, um ſie von einer andern Durchdringlichkeit der Materie, nehmlich der chemiſchen zu unterſcheiden, deren Begriff man auch im Art. Durchdringlichkeit findet (N. 38.).

Daſs aber die Materie mechaniſch undurchdringlich ſei, oder daſs ſie zwar 1. ins Unendliche fort zuſammengedrückt werden kann, ſo daſs z. B. der Kolben der Luftpumpe dem Boden des Stiefels immer näher kommt, obwohl immer noch davon entfernt iſt; aber daſs ſie 2. niemals von einer Materie, wie groſs auch die drückende Kraft ſei, durchdrungen werden, und alſo z. B. der Kolben den Boden des Stiefels niemals vollkommen berühren kann, wenn Luft zwiſchen beiden iſt (N. 59.), das kann auf folgende

Art bewieſen werden. Eine urſprüngliche Kraft, wie die iſt, womit die Materie den Raum erfüllt, und folglich ſich über den gegebenen Raum, den ſie einnimmt, von allen Seiten auszudehnen trachtet, und ſich auch ausdehnen würde, wäre nicht eine Kraft (die urſprüngliche Anziehungskraft der Materie), die ihr widerſteht, muſs, wenn ſie nicht unendlich klein wäre, in welchem Fall ſie keinen Raum erfüllen und nicht Materie ſeyn würde, in einen kleinern Raum eingeſchloſſen gröſser ſeyn. Würde ſie nun auf einen unendlich kleinen Raum zuſammengepreſst, ſo würde ſie unendlich groſs ſeyn; eine unendlich groſse bewegende Kraft iſt aber nicht möglich, ſ. Kraft, 9. e, welches das Erſte war. Das Zweite, daſs eine Materie von keiner andern durch Zuſammendrückung durchdrungen werden kann, wird ſo bewieſen. Zum Durchdringen der Materie würde eine Zuſammentreibung derſelben in einen unendlich kleinen Raum (d. i. völlige Berührung der zuſammendrückenden Materien), mithin eine unendlich zuſammendrückende Kraft erfodert, welche nach dem Art. Kraft, 9. e. unmöglich iſt (N. 39.).

Es wird in dieſem Beweiſe vorausgeſetzt, daſs eine ausdehnende Kraft deſto ſtärker entgegen wirken müſſe, je mehr ſie in die Enge getrieben werde, und dieſes iſt auch richtig von der Materie, in ſo fern derſelben eine ihr weſentliche Elaſticität zukommt. Der Begriff einer ſolchen Elaſticität oder ausdehnenden Kraft iſt, daſs ſie nach allen Seiten hin ausgeübt wird. Eben dieſelbe Menge von ausſpannenden Kräften, wenn ſie in einen engern Raum gebracht werden, müſſen in jedem Punct dieſes Raums ſo viel ſtärker zurücktreiben, ſo viel, umgekehrt, der Raum kleiner iſt, in welchem ein gewiſſes Quantum von Kraft ſeine Wirkſamkeit verbreitet. Wären alſo alle dieſe Kräfte in einen Punct vereinigt, ſo müſsten ſie mit unendlich groſser Kraft wirken, weil

ſie gar keinen Raum mehr erfüllen, und es folglich keine Kraft mehr geben würde, welche über ſie hinaus noch auf ſie wirkſam ſeyn würde, und alſo noch gröſser ſeyn könnte, welches unmöglich iſt (N. 40.). S. übrigens Elaſticität, 4. Undurchdringlichkeit, Erfüllung des Raums, Kraft, 9. g. und Bewegung VII, 2.

Die Materie iſt die Subſtanz im Raume, ſ. Subſtanz, materielle; ſie iſt ins Unendliche theilbar, ſ. Trennung und Cörper, 5., Zurücktreiben und Theilbarkeit, unendliche; wo auch gezeigt wird, daſs aus der unendlichen Theilbarkeit des Raums und der Erfüllung deſſelben durch eine ins Unendliche theilbare Materie folge, daſs weder die Materie ein Ding an ſich, noch der Raum die Eigenſchaft eines Dinges an ſich ſeyn könne, ſ. auch Cörper. Daſs die Möglichkeit der Materie eine Anziehungskraft erfordere, findet man im Art. Anziehungskraft; daſs aber die Zurückſtoſsungskraft derſelben eben ſo weſentlich ſei, und wie Materie von einem beſtimmten Grade der Erfüllung des Raumes durch Wirkung und Gegenwirkung beider Grundkräfte möglich ſei, im Art. Zurückſtoſſungskraft. Von der Wirkung der Materie in die Ferne findet man im Art. Anziehungskraft, 5. ff. und Wirkung in die Ferne; und von der Wirkung in der Berührung im Art. Berührung; ſo wie von den verſchiedenen Kräften derſelben unter den Namen dieſer Kräfte.

Die Materie iſt alſo ausgedehnt, undurchdringlich und theilbar: dies ſind die drei Haupteigenſchaften derſelben, in dynamiſcher Bedeutung (denn die Trägheit gehört zur Materie in mechaniſcher Bedeutung). Gehler (Phyſ. Wörterbuch Art. Materie) irrt ſich aber, wenn er mit Leibnitz meint, es ſei der all-

gemeine ſinnliche Schein, der uns die Materie mit dieſen Eigenſchaften vorſtelle; der uns belehre, daſs die Theile der Materie auf uns und auf einander ſelbſt, auch wir auf ſie wirken; daſs dieſe Wirkungen in Bewegung oder im Streben nach Bewegung beſtehen; daſs dies Urſachen, die wir Kräfte nennen, vorausſetze u. ſ. w. Alles dies ſind Erſcheinungen (Gegenſtände der Sinne, welche letztern uns nicht täuſchen, ſondern uns den einzigen Stoff zur Erkenntniſs liefern), aber nicht Schein. Denn der Schein oder die Illuſion beſteht darin, daſs der ſubjective Grund des Urtheils für objectiv gehalten wird, d. i. daſs wir uns vorſtellen, der Grund unſers Urtheils, der doch in uns liegt, liege in dem Gegenſtande, und folglich müſſe Jedermann ſo urtheilen. Und alſo kann uns der Schein wohl täuſchen, aber nicht belehren. Allein es iſt keine Täuſchung, daſs ſich uns die Materie als ausgedehnt, undurchdringlich u. ſ. w. darſtellt, daſs ſie ein Streben nach Bewegung, Kräfte u. ſ. w. hat; ſondern ohne dieſe Eigenſchaften könnte gar keine Materie möglich ſeyn. Der Grund unſrer Urtheile über die Materie liegt zum Theil freilich in der Beſchaffenheit unſrer Sinnlichkeit und unſres Verſtandes, ſ. Cörper; aber gerade der Grund derjenigen Urtheile, die mit Nothwendigkeit und Allgemeinheit verknüpft ſind, ſo daſs wir ſicher ſind, daſs alle Menſchen ſo urtheilen müſſen, und daſs folglich unſre Urtheile für menſchliche Erfahrung unumſtöſslich ſind. Da alſo die Materie dieſe Beſchaffenheiten, die wir ihr durch ſolche Urtheile beilegen, haben muſs, und ſonſt gar nicht möglich ſeyn würde, ſo ſind dieſe unſre Urtheile über ſie demohngeachtet objectiv, oder der Grund der Möglichkeit des Objects oder Gegenſtandes. Halten wir aber die Materie darum, weil ſie ein Gegenſtand unſrer äuſſeren Sinne iſt, auch für etwas, was getrennt von unſern Vorſtellungen, in einem auch von unſern Vorſtellungen getrennten und alſo erdichteten Rau-

me, mit allen den Beſtimmungen vorhanden ſeyn ſoll, die ſie nach der Beſchaffenheit unſeres Erkenntniſsvermögens haben muſs; halten wir ſie, die mit ihren Beſtimmungen in den Erfahrungen allerdings etwas Objectives iſt, auch auſser dem Felde der Erfahrung, für jede andere, nicht menſchliche, Erkenntniſs für etwas Objectives (auſser der Erfahrung, wenn er nicht von Menſchen empfunden, angeſchauet und gedacht wird, für einen eben ſolchen Gegenſtand, als in der Erfahrung), ſo entſpringt der Schein, der uns aber weder etwas darſtellt noch belehrt, ſondern täuſcht, oder etwas Trügliches in unſerm Urtheil iſt.

Die Meinungen der älteſten Philoſophen von der Materie, in dynamiſcher Bedeutung, ſcheinen dahin gegangen zu ſeyn, daſs ſie aus Theilen beſtehe, in welchen lebendige und ſeelenartige Kräfte wohnten, die man als Theile und Ausflüſſe eines allgemeinen Weltgeiſtes betrachtete. Darin vereinigen ſich die Behauptungen der meiſten philoſophiſchen Schulen Griechenlandes. Sie hielten die Materie für etwas aus Theilen zuſammengeſetztes, und nannten die Kräfte, die ſie dieſen Theilen zuſchrieben, ποιοτητας, welches Wort Cicero durch *qualitates* (Qualitäten oder Beſchaffenheiten) überſetzt (*Cic. Quaeſtion. Academ. I*, 7. und *De natur. Deorum II*, 37).

Leucipp und Demokrit leiteten die Materie aus erſten kleinſten Theilen oder Atomen her; daher ſagt Diogenes (*De vit. philoſ. IX.*) vom Demokrit, er habe die ποιοτητας aus der Phyſik vertrieben. Dieſe atomiſtiſche Phyſik findet man erklärt im Art. Atomiſtik. Das Syſtem des Descartes von der Materie gehört zwar ebenfalls zu den atomiſtiſchen, dennoch ſind ſeine Atomen von denen der Alten, wie Deſcartes ſelbſt (*Princ. philoſ. IV*, 202.) ſagt, darin verſchieden, daſs er ſie als theilbar anſahe, daſs er

keinen leeren Raum zugab, dafs er ihnen an und für sich selbst keine Schwere beilegte, sondern diese nur von der Lage und Bewegung anderer Cörper ableitete, und endlich dafs er die Entstehung der Cörper aus den Atomen besser und zusammenhängender zu zeigen wufste. Die meisten übrigen Philosophen folgten, bis auf Kant, hierin dem Descartes. „In der That," sagt Gehler (Art. Materie), „bleibt auch der Physiker, der sich ohnedem nur mit dem sinnlichen Scheine (er will sagen: Erscheinung) beschäftigt, am besten bei dem atomistischen System stehen, welches mit diesem Scheine die meiste Uebereinstimmung hat." Ich habe im Art. Atomistik das Gegentheil gezeigt. „Da der Physiker doch die Existenz der Materie annehmen mufs," fährt Gehler fort, „und bei allen Theilen derselben das Materielle wiederfindet, so kann er fast nicht umhin, dasselbe auch an der letzten Grenze der wirklichen Theilungen zu vermuthen, und sich in diesem Sinne Atomen zu denken." Dafs gegen diese Behauptungen die critische Philosophie streitet, findet man im Art. Atomus. K. construirt die Materie blofs aus den beiden Grundkräften, der Anziehungs- und Zurückstofsungskraft. Hierdurch wird es allein möglich, die Materie als Erscheinung oder empirisch sinnliche Vorstellung zu erklären; wobei er über das, was die Materie an sich selbst, als aufser uns liegender Grund der sinnlichen Vorstellung, die wir Materie nennen, seyn möge, seine Unwissenheit gesteht, von der er aber doch die nicht zu hebende Ursache derselben angeben kann, nehmlich dafs für uns keine Erkenntnifs möglich sei, als durch Afficirung unsrer Sinne, wodurch wir aber immer nur Erkenntnifs von sinnlichen Vorstellungen (Erscheinungen), nie von Dingen an sich (dem aufser uns liegenden Grund der Affectionen) erlangen. Man sehe auch die Artikel: Monade und Monadologie.

Das Syſtem des P. Boſcowich von der Materie (*Theoria philoſ. naturalis. Venet.* 1763. 8.) nähert ſich unter allen Syſtemen der Metaphyſiker vor K. der Wahrheit am nächſten. Er läſst die Materie aus phyſikaliſchen Puncten beſtehen, welche mit anziehenden und zurückſtoſsenden Kräften in beſtimmten Wirkungskreiſen verſehen ſind. Hat nun ein bewegter Cörper genug Moment, die zurückſtoſsenden Kräfte, in deren Wirkungskreis er kömmt, zu überwinden, ſo kann er den Cörper durchdringen. So löſet ſich das Phänomen der Undurchdringlichkeit in den Begriff einer Zurückſtoſsungskraft auf. Auch Prieſtley, der ſchon in ſeiner Geſchichte der Optik dieſe Meinung mit Beifall erwähnt, und erzählt, daſs ſein Freund Mitchel bereits in jüngern Jahren auf eben dieſe Idee gekommen ſei, hat nachher in einem eigenen Werke (*Diſquiſitions relating to Matter and Spirit. London* 1778. 8.) den Gedanken auszuführen geſucht, daſs die Materie aus nichts weiter beſtehe, als aus Repulſionen und Attractionen, die ſich auf gewiſſe mathematiſche Puncte im Raume bezögen. Aber auf eine ganz ſonderbare Weiſe wendet er dieſes Syſtem zur Vertheidigung des Materialismus an, indem er meint, die Seele laſſe ſich ganz wohl aus einer ſolchen (dynamiſchen) Materie erklären, welche bloſs aus Kräften beſtehe, und alſo auch wohl die Kraft zu denken und zu empfinden haben könne. Er treibt das Paradoxe hierbei ſo weit, daſs er ſogar die Einheit und Untheilbarkeit des empfindenden Weſens leugnet (ſ. Gehler, Materie).

De Lüc (Phyſikaliſche und moraliſche Briefe über die Geſch. der Erde und des Menſchen 1. B. XIII. S. 90. ff.) will den Prieſtley widerlegen, aber es gelingt ihm nicht. Er meint, Prieſtley vermenge die Undurchdringlichkeit mit der Härte. Allein das thut er nicht. Man verſteht, in der Newtoniſchen und jeder richtigen Phyſik, nicht, wie de Lüc behauptet, durch Undurchdring-

lichkeit den einfachen Begriff, daſs nicht zwei Theilchen oder Cörper zugleich an einem Orte ſeyn können; ſondern daſs ſie darum nicht an einem Orte ſeyn können, weil ſie einander widerſtehen, wenn der eine den Ort einzunehmen ſtrebt, an welchem ſich der andere ſchon befindet. Und dieſer Widerſtand wächſt proportionirlich mit den Graden der Zuſammendrückung (N. 40.).

Das Argument des Prieſtley, daſs ein Cörper keine Geſtalt haben könnte, ohne daſs deſſen Theile eine gegenſeitige Attraction haben, die ſie zuſammen und (eine gegenſeitige Repulſion, *)) die ſie in der gehörigen Entfernung hält, trifft alſo nicht die Härte der Atomen, ſondern den Cörper ſelbſt, der zwar immer auf einer bloſsen Anziehung in der Berührung beruht, aber es würde doch wirklich ohne alle Anziehung keine Materie compact oder hart ſeyn. Eine wirkliche mechaniſche Theilung ins Unendliche iſt zwar allerdings ein Widerſpruch, allein daraus folgt nicht, daſs die Atomen ungetheilt ſeyn müſſen, ſondern nur, daſs wir nicht, wenn wir auch unſere Theilung noch ſo weit fortſetzen könnten, ſie jemals vollenden können, wenn es eine Theilung ins Unendliche ſeyn ſoll. Wenn aber de Lüc ſagt, es falle in die Augen, welcher von den beiden Sätzen, der des Prieſtley: ohne eine Kraft würden ſich die Theile der Atomen zerſtreuen; oder der ſeinige: um ſie zu trennen, würde eine Kraft nöthig ſeyn; den Regeln der Philoſophie angemeſſener ſei: ſo muſs man zugeben, daſs ſie beide ſehr wohl neben einander beſtehen können, und beide wahr ſind. Wenn endlich de Lüc ſagt: wer begreifen kann, was Kräfte ſind, die ſich auf mathematiſche Puncte beziehen, die ſich anziehen und zurückſtoſsen, der muſs einen Sinn

*) Dieſe Worte ſcheinen in der angeführten Stelle zu fehlen.

mehr oder weniger, als ich, haben: ſo bedenkt er nicht, daſs Prieſtley die Möglichkeit der Materie zeigen will. Da er nun dadurch das, was allein Subſtanz im Raum iſt, und die Zuſammenſetzung der Materie erklären will, ſo muſs er, weil er die Kräfte der Attraction und Repulſion an etwas heften will, dem ſie wie ihrer Subſtanz inhäriren, und dieſes doch vor aller Zuſammenſetzung und vor aller Materie thun will, zu mathematiſchen Puncten ſeine Zuflucht nehmen. Das iſt gleichſam nur eine ſchematiſche Vorſtellung, wodurch er aber nicht die Materie, wie Hume, aus mathematiſchen Puncten, ſondern aus den beiden Grundkräften conſtruirt. Er hätte beſſer gethan, wenn er wie Kant geſagt hätte, Grundkräfte laſſen ſich, eben weil ſie Grundkräfte ſind, nicht weiter erklären, und alſo läſst ſich die Frage nach einer Subſtanz, der ſie inhäriren, nicht weiter beantworten, weil durch ſie die Subſtanz im Raume erſt möglich wird. Darum muſs man aber doch nicht ſagen die Materie beſteht aus Grundkräften, weil eine Subſtanz nicht aus Accidenzen beſtehen kann; ſondern die Materie hat die Grundkräfte oder iſt nur unter den Accidenzen dieſer beiden Grundkräfte denkbar. Alle Subſtanz läſst ſich nur durch reale Beſtimmungen (Accidenzen) erklären und erkennen; will ich alſo die Subſtanz ſelbſt, abgeſondert von ihren Accidenzen, denken, ſo werde ich auch ſie als reale Beſtimmungen denken müſſen, dann wird es mir aber an einer Subſtanz fehlen, der dieſe Beſtimmungen inhäriren, und ich werde zu einem Schema meine Zuflucht nehmen müſſen, d. i. zu einem Beſtreben, mir bloſs ein Bild für den Begriff der Subſtanz zu verſchaffen, und dieſes Schema ſind Prieſtleys mathematiſche Puncte.

2. Logiſche Bedeutung. Die Logiker nannten ehedem das Allgemeine die Materie, den ſpecifiſchen Unter-

ſchied aber die Form (C. 322.). Ariſtoteles vergleicht die Form mit der Materie, und ſagt, zur Erklärung eines jeden Dinges gehöre die Materie und Form, Materie als Geſchlecht, Form als Differenz (Tiedemann Geiſt der ſpec. Phil. B. 232.). Ein Haus iſt z. B. Holz und Ziegeln, u. ſ. w. dies iſt das Allgemeine, weil noch andre Dinge mehr dies ſeyn können. Holz, Ziegeln u. ſ. w. machen daher das Geſchlecht aus, zu welchem das Haus gehört. Aber von allen dieſen Dingen, die auch Holz, Ziegeln u. ſ. w. ſeyn mögen, unterſcheidet ſich das Haus dadurch, daſs dieſe Dinge, Holz, Ziegeln u. ſ. w. zur Bedeckung zugerichtet ſind, ſo eingerichtet ſind, daſs der Menſch oder das Thier dadurch gegen die Witterung geſchützt iſt. Dieſe Zurichtung iſt der ſpecifiſche Unterſchied, oder die Differenz des Hauſes von jeder andern Art, die unter das Geſchlecht der Dinge aus Holz, Ziegeln u. ſ. w. gehören. Daher heiſst nun Holz, Ziegeln u. ſ. w. die Materie, die Zurichtung derſelben, daſs ſie zur Bedeckung dienen, die Form des Hauſes.

A. Materie des Begriffs und der Erkenntniſs. Jetzt nennt man den Gegenſtand des Begriffs die Materie deſſelben, die Allgemeinheit des Begriffs aber ſeine Form (S. 140.). Der Gegenſtand des Begriffs iſt das, was in ihm gedacht wird. So iſt die Vorſtellung, die ſich der Verſtand von einem Menſchen macht, der Begriff deſſelben, ein beſtimmter Menſch ſelbſt, ſo wie er durch die Sinne angeſchauet wird, der Gegenſtand eines ſolchen Begriffs, und die Materie deſſelben. Allein von dieſem Menſchen, wenn wir uns einen Begriff von demſelben, als einem Menſchen machen wollen, denken wir uns nur das, was er mit allen andern beſtimmten Menſchen, die uns die Anſchauung darſtellt, gemein hat. Wir denken uns alſo den Gegenſtand des

Begriffes ſo, daſs er für alle Individuen, die wir Menſchen nennen, paſst, daſs das, was der Begriff enthält, an allen dieſen Menſchen zu finden iſt. Das heiſst die Allgemeinheit des Begriffs, oder das, wie wir uns den Gegenſtand denken. So denken wir uns im Begriff Menſch allerdings die menſchliche Geſtalt, aber nicht das Beſondere und Eigenthümliche in derſelben, wodurch wir einzelne Menſchen von einander unterſcheiden, und woran wir ſie erkennen. Wir denken uns nur das von der menſchlichen Geſtalt, wodurch wir Menſchen von andern Thieren unterſcheiden. Und dieſe Allgemeinheit heiſst die Form des Begriffs.

Die allgemeine Logik abſtrahirt von allem Inhalte des Erkenntniſſes durch Begriffe, oder von aller Materie des Denkens *), d. i. von allen Gegenſtänden, welche gedacht werden. Sie bekümmert ſich alſo nicht darum, was das iſt, was gedacht werden ſoll, wenn ſie die Regeln, wie gedacht werden ſoll, angiebt; denn dieſe Regeln gelten von allem und jedem Gegenſtande, über den gedacht wird. Die allgemeine Logik beſchäftigt ſich alſo nicht mit der Materie des Begriffs. Es iſt ihr einerlei, ob der Gegenſtand deſſelben ein Menſch oder ein anderes Thier, oder gar kein Thier ſei, die logiſchen Regeln für die Begriffe bleiben immer die nehmlichen. Sie will uns nichts von dem Gegenſtande ſelbſt, der die Merkmale zu dem Begriff giebt, lehren. Sie kann alſo den Begriff nur in Rückſicht ſeiner Form, d. h. nur ſubjectiviſch erwegen; nicht wie

*) Erkenntniſs iſt nehmlich die Beziehung des Begriffs, oder überhaupt des Denkens auf einen Gegenſtand, dieſer Gegenſtand giebt den Inhalt zur Erkenntniſs; denn ohne ihn kann ich meinen Begriff, oder das, was ich denke, auf nichts beziehen, das heiſst, ich denke nichts, was ich denke, iſt ohne Inhalt. Daher heiſst nun der Inhalt einer Erkenntniſs, die Materie derſelben (C. 83.). ſ. Erkenntniſs.

er durch ein Merkmal einen Gegenſtand beſtimmt, ſondern nur, wie er auf mehrere Objecte kann bezogen werden. Die allgemeine Logik hat alſo nicht die Quelle der Begriffe zu unterſuchen (das thut die Metaphyſik), ſondern lediglich, wie gegebene Vorſtellungen im Denken zu Begriffen werden; nicht wie Begriffe als Vorſtellungen entſpringen (welches der metaphyſiſche Urſprung der Begriffe heiſsen kann), ſondern den Urſprung der Begriffe der bloſsen Form nach, oder ihren logiſchen Urſprung (L. 144.).

B. In jedem Urtheile kann man die gegebenen Begriffe logiſche Materie (zum Urtheile), das Verhältniſs derſelben (vermittelſt der Copula) die Form des Urtheils nennen (C. 322.). In einem jeden Urtheil, z. B. ein Pferd iſt ſchnell, ſind Vorſtellungen z. B. die beiden Begriffe Pferd und ſchnell; dieſe ſind dazu gegeben, daſs ſie zu einem Urtheil mit einander ſollen ſo verbunden werden, daſs ein gewiſſes Verhältniſs dieſer beiden Begriffe aus der Verbindung derſelben erhelle, z. B. daſs der eine, Pferd, unter den andern, ſchnell, gehöre; daſs das Subject ganz (Pferd, ohne Ausnahme, darum ein Pferd, überhaupt, welches ſo viel iſt als jedes Pferd, alle Pferde, als ſolche) von dem Begriff des Prädicats (ſchnell) eingeſchloſſen werde, oder darunter gehöre u. ſ. w.

In den gegebenen Erkenntniſſen nun, welches in unſerm Beiſpiele zwei Begriffe ſind, und in kategoriſchen Urtheilen auch immer Begriffe ſind, aber im hypothetiſchen auch ſelbſt Urtheile ſeyn können, beſteht die Materie des Urtheils. Pferd und ſchnell ſind hier dieſe Materie. Dieſe beiden Begriffe ſollen zu einem Urtheil mit einander verbunden werden, das heiſst, ſie ſollen durch die Copula oder das Bindewörtchen ſind ſo mit ein-

ander vereinigt werden, dafs ich mir ihrer nicht mehr als zweier, ſondern nur noch als einer einzigen, hier z. B. der Schnelligkeit und des Pferdes, nicht mehr einzeln, ſondern als einer einzigen Vorſtellung, der Schnelligkeit des Pferdes, oder des Pferdes als etwas Schnellen bewufst werde; oder auch durch dieſe Verbindung beider Begriffe im Urtheile ſoll mir das Verhältnifs derſelben zu einander ſo vorgeſtellt werden, dafs ſie in meiner Vorſtellung nun nur einen Begriff, des Pferdes als eines ſchnellen Thieres, ausmachen. Dieſes Verhältnifs nun, oder die Beſtimmung der Art und Weiſe, wie die verſchiedenen Vorſtellungen, hier, die beiden Begriffe, als ſolche, zu Einem Bewufstſeyn gehören, oder nun nur einen Begriff ausmachen, iſt die Form des Urtheils. Die Form des Urtheils, ein Pferd iſt ſchnell, iſt z. B. dafs es ein bejahendes Urtheil iſt, dafs es ein einzelnes Urtheil iſt u. ſ. w. (L. 156.).

Die allgemeine Logik abſtrahirt von allem realen oder objectiven Unterſchiede des Erkenntniſſes, d. i. von den Gegenſtänden ſelbſt, in ſo fern ſie noch mögen ſo von einander unterſchieden ſeyn, dafs man ſie ſelbſt oder doch die allgemeinen Geſetze derſelben kennen mufs, um dieſe Unterſchiede zu wiſſen. Dieſe Logik beſchäftigt ſich alſo eben ſo wenig mit der Materie der Urtheile, als mit dem Inhalt der Begriffe, welche dieſe Materie ausmachen. Wenn die Logik z. B. die Regeln des Urtheils lehrt, ſo iſt es ihr ganz gleichgültig, ob die Begriffe, an denen ſie dieſe Regeln zeigen will, die von einem Pferde, dem ſchnellen, oder ſonſt wovon ſind. Sie will uns nichts von den Gegenſtänden ſelbſt, die die Merkmale oder den Inhalt zu den Begriffen geben, lehren, oder die Materie der Urtheile unterſuchen. Daher pflegt man auch ſtatt beſtimmter Begriffe für die Materie der Urtheile Buchſtaben zu gebrauchen, und z. B. A iſt B zu

ſagen, ſo dafs A und B nun jede mögliche Begriffe, von jedem möglichen Inhalt, bezeichnen können. Die Logik hat alſo lediglich den Unterſchied der Urtheile in Anſehung ihrer bloſsen Form in Erwegung zu ziehen. Sie lehrt bloſs: wie vielerlei Arten von Urtheilen es der Form nach giebt, oder, mit andern Worten, auf wie vielerlei Art wir uns ein Verhältniſs verſchiedener Vorſtellungen vorſtellen können, in ſo fern ſie einen Begriff ausmachen (L. 157.).

Die Unterſchiede der Urtheile in Rückſicht auf ihre Form laſſen ſich auf die vier Hauptmomente der

a. Quantität (ſ. Totalität),

b. Qualität (ſ. Negation),

c. Relation (ſ. Gemeinſchaft), und

d. Modalität (ſ. Daſeyn),

zurückführen, in Anſehung deren eben ſo viele verſchiedene Arten von Urtheilen beſtimmt ſind. Man findet ſie in der Tafel A des Art. Erfahrungsurtheil, 11. (L. 157.), ſ. auch Urtheil.

C. Materie des Vernunftſchluſſes. In den Vorderſätzen oder Prämiſſen der Vernunftſchlüſſe beſteht die Materie; und in der Concluſion, ſo fern ſie die Conſequenz enthält, die Form der Vernunftſchlüſſe (L. 189.). Ein Vernunftſchluſs ſieht z. B. ſo aus:

Vorderſätze oder Prämiſſen: Oberſatz: Alle Menſchen ſind ſterblich; Unterſatz: Cajus iſt ein Menſch;
Concluſion oder Schluſsſatz: Alſo iſt Cajus ſterblich.

In dieſem Vernunftſchluſſe ſind nun die beiden Vorderſätze: alle Menſchen ſind ſterblich, und, Cajus iſt ein Menſch, die Materie deſſelben; die Concluſion: alſo iſt Cajus ſterblich, die Form deſſelben, in ſo fern ſie die Conſequenz enthält oder den Schluſs, d. i. die Ableitung des Urtheils, Cajus iſt ſterblich, aus dem Oberſatz, weil alle Menſchen ſterblich ſind, vermittelſt des Unterſatzes, oder durch das vermittelnde Urtheil im Unterſatz, weil nehmlich Cajus ein Menſch iſt. Dieſe Ableitung wird durch das Wörtchen: alſo, angedeutet.

Da die allgemeine Logik von allem realen und objectiven Unterſchiede des Erkenntniſſes abſtrahirt, ſo hat ſie nur in ſo fern mit der Materie des Vernunftſchluſſes zu thun, als zu unterſuchen iſt, ob der Oberſatz eine richtige Form des Urtheils hat, und ob der Unterſatz ſeine ihm eigene Erkenntniſs (Cajus) richtig unter die Bedingung des Oberſatzes (Menſch) ſubſumirt. Uebrigens hat ſie bloſs die Form des Vernunftſchluſſes zu erwegen.

Die Unterſchiede der Vernunftſchlüſſe laſſen ſich in Rückſicht auf ihre allgemeine Form auf die drei Hauptmomente der Relation

a. Inhärenz (ſ. Seele),

b. Dependenz (ſ. Welt),

c. Concurrenz (ſ. Weſen aller Weſen)

zurückführen, in Anſehung deren eben ſo viele Arten von Vernunftſchlüſſen beſtimmt ſind. Man findet ſie in dem Art. Vernunftſchluſs. Von den Formen der kategoriſchen Vernunftſchlüſſe, welche man die Figuren nennt, ſ. Figur.

Von der Form der Wiſſenſchaft, ſ. Methode.

3. Mechaniſche Bedeutung. Wenn man die Materie, als Gegenſtand der äuſsern Sinne, alſo denſelben Gegenſtand, der, in dynamiſcher Bedeutung, durch den Begriff der Qualität ſeine Beſtimmung erhält, im Verhältniſs betrachtet, oder durch die Kategorie der Relation beſtimmt, ſo giebt das den Begriff der Materie in mechaniſcher Bedeutung. Es iſt immer derſelbe Gegenſtand, der Stoff der Cörper (undurchdringliche Ausdehnung), nur nach einer andern Hauptbeſtimmung (der Lebloſigkeit) erwogen, wodurch eine andere Erklärung des Begriffs entſteht. Dieſe Erklärung ſelbſt, mit ihrem Unterſchiede von der Materie in dynamiſcher Bedeutung, findet man im Art. Bewegung, VIII, 1. (N. 106.).

Das Bewegliche im Raum, wenn ſeine bewegende Kraft unterſucht werden ſoll, muſs zuvörderſt nach ſeiner Quantität betrachtet werden. Die Quantität der Materie iſt aber die Menge des Beweglichen in einem beſtimmten Raum (N. 107.). Wenn ich mir z. B. einen Cubikſchuh Raum denke, ſo kann mehr oder weniger Materie in demſelben ſeyn. Unter der Glocke der Luftpumpe, wenn die Luft herausgepumpt iſt, befindet ſich offenbar weniger Luft, als gewöhnlich, obwohl nicht alle Luft herausgepumpt werden kann, ſ. übrigens Bewegung, VIII, 2. Daſelbſt findet man, wie dieſe Quantität der Materie allein geſchätzt werden kann. Allein S. 627, Z. 7. muſs es heiſsen: Die Quantität der Maſſe kann alſo, in Vergleichung mit jeder andern, nur durch die Quantität der Bewegung bei gleicher Geſchwindigkeit, z. B. durch ihr Gewicht, geſchätzt werden. Die Materie iſt nehmlich ins Unendliche theilbar (ſ. Cörper,

5.), folglich kann ihre Quantität nicht durch eine Menge ihrer Theile unmittelbar beſtimmt werden. Man kann nehmlich die kleinſte Quantität Materie ſich in eben ſo viele Theile getheilt vorſtellen, als die gröſste. Zwar, wenn die beiden Materien, die man mit einander vergleicht, gleichartig, z. B. beide Blei, wären: ſo könnte man ſagen, die Theile, in welche die eine Quantität zerlegt iſt, ſind ja weit gröſser, als die, in welche die andere zerlegt iſt. Denn in dieſem Fall richtet ſich die Quantität der Materie nach der Gröſse des Raums, den ſie einnimmt; nimmt ſie einen noch einmal ſo groſsen Raum ein, ſo iſt auch noch einmal ſo viel Materie da. Allein hier iſt die Rede davon, daſs die Quantität zweier Materien in Vergleichung mit einander ſoll beſtimmt werden, ohne darauf zu ſehen, ob die Materien gleichartig ſind oder nicht. Sie können auch ſpecifiſch verſchieden ſeyn, z. B. Blei und Luft. Wie viel Materie iſt wohl mehr in dem Cubikfuſs Raum, den Blei erfüllt, als in dem, den Luft erfüllt? Hier iſt das Zählen der Theile und die Fortſetzung der Theilung kein Mittel; denn es iſt unmöglich, die Anzahl derſelben anzugeben, und dadurch die Quantität der Materie abzumeſſen, weil die Theilung ins Unendliche geht. Auch iſt es nicht dadurch möglich, daſs ich etwa beide erſt mit gleichartiger Materie vergleiche, denn dadurch komme ich nicht auf die Vergleichung der ungleichartigen. Es iſt alſo keine andere Schätzung möglich, als die mechaniſche, durch die Quantität der Bewegung. Dies geſchieht z. B. durchs Wiegen. Bei demſelben wird angenommen, daſs die anziehende Kraft der Erde auf zwei gleiche Quantitäten Materie gleich ſtark wirkt, und ſie gleich ſtark nach der Erde zutreibt. Da nun dieſe Kraft auf jedes Cörpertheilchen gleich wirkt, ſo ſinken alle Cörpertheilchen, ſie mögen von andern getrennt ſeyn, oder mit ihnen zuſammenhängen, mit gleicher Geſchwindigkeit zur Erde. Allein iſt

die Menge der Cörpertheilchen groſs, ſo wirkt die anziehende Kraft der Erde auf alle dieſe Theilchen, daher fällt zwar eine groſse Menge Materie mit eben der Geſchwindigkeit als eine kleine, aber doch mit einer weit gröſsern Bewegung zur Erde, weil nehmlich hier mehr Theilchen in Bewegung geſetzt werden, ſ. Bewegung, VIII, 2. Dieſe Gröſse der Bewegung zeigt ſich nun durch die Gröſse der Kraft, mit welcher der Cörper fällt, welche wieder gemeſſen wird durch eine andere Kraft, welche dieſer Kraft entgegengeſetzt werden muſs, wenn ihr Fallen gehindert werden ſoll. Dadurch entdeckt ſich das Gewicht des Cörpers, welches nichts anders iſt, als die Wirkung der bewegenden Kraft, mit der der Cörper nach der Erde zu getrieben wird. Man muſs dieſes Gewicht des Cörpers von ſeiner Schwere wohl unterſcheiden, die letztere iſt die Wirkung der beſchleunigenden Kraft, mit der der Cörper nach der Erde getrieben wird, oder die Geſchwindigkeit, mit der er im luftleeren Raume fällt. Man ſieht hieraus, daſs der Unterſchied der Bewegung auf der verſchiedenen Quantität der Materie beruhet, daſs aber die Geſchwindigkeit zweier Materien gleich groſs ſeyn muſs, wenn ſich dieſer Unterſchied ergeben ſoll. Man drückt dies auch ſo aus: die Menge der materiellen Theile zweier Cörper verhält ſich, wie die Gewichte derſelben. Iſt aber die Geſchwindigkeit ungleich, welches z. B. der Fall iſt, wenn zwei Materien ſich in ſehr ungleichen Entfernungen von der Erde befinden, ſo würde die Geſchwindigkeit auch auf die Bewegung Einfluſs haben (ſ. Bewegung, VIII, 2.), und ſodann der Unterſchied in der Quantität der Bewegung (z. B. durchs Gewicht) nicht bloſs den Unterſchied in der Quantität der Materie, ſondern auch in der Geſchwindigkeit angeben (N. 108. f.). Die Quantität der Bewegung der Cörper iſt nehmlich in zuſammengeſetztem Verhältniſs aus dem der Quantität der Materie und ihrer Ge-

ſchwindigkeit. Was das heiſse, findet man auch in Bewegung, VIII, 2. (N. 109.).

Daſs die Quantität der Materie nur als die Menge des Beweglichen (auſserhalb einander) könne gedacht werden, wie die Erklärung dieſer Quantität es ausſagt, iſt ein merkwürdiger und Fundamentalſatz der allgemeinen (metaphyſiſchen) Mechanik. Denn dadurch wird angezeigt, daſs Materie keine andre Gröſse habe, als die, welche in der Menge des Mannigfaltigen auſserhalb einander beſteht, folglich auch keinen Grad der bewegenden Kraft mit gegebener Geſchwindigkeit, der von dieſer Menge unabhängig wäre und bloſs als intenſive Gröſse betrachtet werden könnte. K. hatte ehemals, als Anhänger der Leibnitziſchen Monadenlehre, ſelbſt behauptet, daſs die Monaden, als Grundſtoff der Materie, einen ſolchen, und zwar veränderlichen Grad intenſiver Kraft hätten, welches Hylozoismus iſt, d. h. die Materie zu einem lebendigen Weſen macht, ſ. Kraft, 9, 10. Die Erfahrung ſtimmt hiermit vollkommen überein. Man kann das Gewicht eines Cörpers nicht anders vergröſsern, als wenn man mehr Materie hinzubringt, nicht anders vermindern, als wenn man Theile ſeiner Materie hinwegnimmt. Aenderung der Form, Erweiterung oder Zuſammenziehung des Raums u. dgl. ändern nichts am Gewicht, wofern nur die Menge der Materie die vorige bleibt (Gehler Phyſ. Wörterb. Art. Maſſe). Uebrigens muſs man nicht die Gewichte der Cörper im luftvollen Raum vergleichen, um den Unterſchied der Quantität ihrer Materien zu finden, ſondern im luftleeren Raum, welche man findet, wenn man zu dem Gewicht des Cörpers im luftvollen Raum noch das Gewicht der Luft, die der Cörper aus der Stelle treibt, hinzuſetzt. Doch iſt das Gewicht dieſer Luft in den meiſten Fällen unbeträchtlich, und nur dann nicht zu vernachläſſigen, wenn ſehr leichte Cör-

per einen grofsen Raum einnehmen. Eine Menge Waſſer z. B. das an Gewicht im luftleeren Raum 850 Gran beträgt, wiegt im luſtvollen Raum nur 849 Gran, und treibt 1 Gran Luft aus der Stelle.

Es liegt darin etwas Befremdendes, daſs die Quantität der Materie durch die Quantität der Bewegung mit gegebener Geſchwindigkeit, und wiederum die Quantität der Bewegung (eines Cörpers, denn die eines Punctes beſteht bloſs aus dem Grade der Geſchwindigkeit) bei derſelben Geſchwindigkeit durch die Quantität der bewegten Materie geſchätzt werden müſſe, ſ. Bewegung, VIII, 2. Dies ſcheint im Cirkel herumzugehen, und weder von dem einen noch von dem andern einen beſtimmten Begriff zu verſprechen. Es würde auch wirklich ein Cirkel ſeyn, wenn hier zwei identiſche (vollkommen dieſelben) Begriffe wechſelſeitig von einander abgeleitet würden. Allein das eine iſt die Erklärung des Begriffs der Quantität der Materie, daſs ſie nehmlich die Quantität des Beweglichen im Raume ſei; das andere lehrt dieſe Quantität des Beweglichen im Raume, und alſo der Materie, finden, nehmlich dadurch, daſs ſie ſich in der Erfahrung durch die Quantität der Bewegung bei gleicher Geſchwindigkeit (z. B. durchs Gleichgewicht im Wiegen) beweiſet (N. 113. f.).

Noch iſt zu merken, daſs die Quantität der Materie die Quantität der Subſtanz im Beweglichen ſei, folglich nicht die Quantität einer gewiſſen Qualität derſelben (der Zurückſtoſsung oder Anziehung, welche etwas dynamiſches ſind, ſ. Materie, dynamiſche Bedeutung). Ferner bedeutet das Quantum (die Menge) der Subſtanz hier nichts anders, als die bloſse Menge des Beweglichen, welches die Materie ausmacht. Nehmlich nur dieſe Menge des Beweglichen kann bei derſelben Geſchwindigkeit

einen Unterſchied in der Quantität der Bewegung geben. (N. 114.).

Wie kann aber die bewegende Kraft, die eine Materie in ihrer eigenen Bewegung hat, allein die Quantität der Subſtanz beweiſen? Das liegt in dem Begriff der Subſtanz. Subſtanz iſt das letzte Subject im Raume, das weiter kein Prädicat von einem andern ſeyn kann. Folglich kann es auch keine andere Gröſse haben, als die der Menge des Gleichartigen auſserhalb einander, indem jede andre Gröſse nicht die der Subſtanz, ſondern die eines ihrer Accidenzen ſeyn würde. Nun iſt die eigene Bewegung der Materie ein Prädicat, welches die Subſtanz ſelbſt (das Bewegliche oder die Materie, und nicht eins ihrer Accidenzen) beſtimmt. Es giebt nehmlich an einer Materie, als einer Menge des Beweglichen, die Vielheit der bewegten Subjecte (bei gleicher Geſchwindigkeit und auf gleiche Art) an, folglich muſs die Quantität der Subſtanz an einer Materie nur mechaniſch, d. i. durch die Quantität der eigenen Bewegung derſelben, geſchätzt werden. Dynamiſch, d. i. durch die Gröſse der urſprünglich bewegenden Kräfte iſt die Schätzung der Quantität der Materie nicht möglich. Denn die Gröſse der dynamiſchen Eigenſchaften, der Anziehungs- und Zurückſtoſsungskraft, kann auch die Gröſse der Wirkung von einem einzigen Subjecte ſeyn (nicht von vielen Subjecten, wie die Menge der Materie enthält), z. B. da ein Lufttheilchen mehr oder weniger Elaſticität haben kann. Gleichwohl kann die urſprüngliche Anziehung, als die Urſache der allgemeinen Gravitation, doch ein Maaſs der Quantität der Materie und ihrer Subſtanz abgeben (wie das auch wirklich in der Vergleichung der Materien durch Abwiegen geſchieht, indem hier eigentlich die urſprüngliche Anziehung der Erde die wirkende Kraft iſt), obgleich hier nicht eigene Bewegung

der anziehenden Materie, ſondern ein dynamiſches Maaſs (nehmlich Anziehungskraft) zum Grunde gelegt zu ſeyn ſcheint. Allein die Schätzung der Quantität geſchieht hier in der That mechaniſch, d. i. durch die Quantität der Bewegung. Denn bei der Anziehungskraft geſchieht die Wirkung einer Materie mit allen ihren Theilen unmittelbar auf alle Theile einer andern, und ſie iſt alſo (bei gleichen Entfernungen) offenbar der Menge der Theile proportionirt. Das heiſst, die Bewegung des gezogenen Cörpers iſt zwei, drei, vier u. ſ. w. mal ſo groſs oder ſo klein, bei gleicher Geſchwindigkeit, wenn der Cörper aus zwei, drei, vier u. ſ. w. mal ſo viel Materie beſteht. Auch ertheilt der ziehende Cörper (durch den Widerſtand des gezogenen Cörpers) ſich eine eigene Bewegung, deren Gröſse,*) in gleichen äuſsern Umſtänden, gerade der Menge ſeiner Theile proportionirt iſt. Doch geſchieht die mechaniſche Schätzung bei der urſprünglichen Anziehungskraft nicht unmittelbar, (direct) durch eine mechaniſche Bewegungskraft, ſondern mittelbar (indirect), nehmlich vermittelſt einer dynamiſchen Bewegungskraft, der urſprünglichen Anziehung (N. 114. f.).

Es iſt das erſte Geſetz der Mechanik, daſs die Quantität der Materie, bei allen Veränderungen der cörperlichen Natur, im Ganzen dieſelbe, unvermehrt und unvermindert bleibt (N. 116.).

Kant hat dieſes Geſetz auf folgende Art bewieſen. Alle Veränderungen in der Natur ſind nur ein Wechſel der Accidenzen, dieſe entſtehen und vergehen; die Subſtanz ſelbſt aber entſteht und vergeht

*) So muſs es heiſsen, nicht Geſchwindigkeit; denn die Geſchwindigkeit iſt der Menge ſeiner Theile umgekehrt proportionirt.

nicht. Dies ist ein Satz, den die allgemeine Metaphysik strenge beweiset, s. Analogie der Substanzialität. In jeder Materie ist nun das Bewegliche im Raum das letzte Subject aller der Materie inhärirenden Accidenzen, und die Menge dieses Beweglichen aufserhalb einander die Quantität der Substanz. Also ist die Quantität oder Gröfse der Materie die Quantität der Substanzen, daraus sie besteht. Soll also die Quantität der Substanzen vermehrt oder vermindert werden, so mufs neue Substanz derselben entstehen oder vergehen. Nun entsteht oder vergeht bei allem Wechsel der Accidenzen (z. B. durch mechanische Trennung oder chemische Auflösung der Theile der Materie) die Substanz niemals; also wird auch die Quantität der Materie durch diesen Wechsel weder vermehrt noch vermindert. Die Materie bleibt also im Ganzen, der Quantität nach, immer dieselbe. Diese oder jene Materie kann ihrer Quantität nach, durch Hinzukunft oder Absonderung der Theile, vermehrt oder vermindert werden, aber in der Welt bleibt darum doch immer dieselbe Quantität der Materie (N. 116. f.).

Die Substanz im Raume ist nur als Gegenstand äufserer Sinne möglich, alle Gröfse eines solchen mufs aber aus Theilen aufserhalb einander bestehen; soll also diese Gröfse vermehrt oder vermindert werden, so müssen neue Theile entstehen oder vergehen, welches, weil diese Theile die Substanz selbst ausmachen, nicht möglich ist. Die Substanz hingegen, die nur als Gegenstand des innern Sinnes möglich ist, kann eine Gröfse haben, die nicht aus Theilen aufserhalb einander besteht; die Gröfse einer solchen kann also vermehrt oder vermindert werden, ohne dafs neue Theile entstehen oder vergehen, also dem Grundsatz von der Beharrlichkeit der Substanz unbeschadet. So hat nehmlich das Bewufstseyn und folglich die Substanz,

der wir daſſelbe als inhärirend denken müſſen, die Seele, einen Grad. Folglich würde ſelbſt die Subſtanz der Seele einem allmähligen Vergehen unterworfen ſeyn, weil daſſelbe durch allmählige Nachlaſſung des Grades erfolgen könnte. Das Ich, ein bloſser Gedanke, an den alle übrigen Gedanken und Vorſtellungen des innern Sinnes geknüpft ſind, und das, als an nichts anders weiter (im innern Sinn) geknüpft, als ein ſchematiſches Zeichen dieſer Subſtanz betrachtet werden kann, bezeichnet aber ein Ding von unbeſtimmter Bedeutung, eine Subſtanz, von der man nicht weiſs, was ſie iſt. Dagegen der Begriff einer Materie als Subſtanz der Begriff des Beweglichen im Raume iſt. Aus dieſem Begriffe folgt nun ſchon, daſs das, was in ihr Gröſse hat, nehmlich die Vielheit des Realen auſser einander, nicht (als nur durch Zertheilung, oder chemiſche Auflöſung, bei denen aber immer die nehmliche Quantität der Subſtanz, nur unter einer andern Geſtalt und einem andern Namen, übrig bleibt) vermindert werden kann. Der Gedanke Ich iſt dagegen gar kein Begriff, aus ihm kann daher auch nicht die Beharrlichkeit der Seele, als Erkenntniſs der Subſtanz des innern Sinnes, gefolgert werden (N. 117. ff.).

Die Erklärung der beiden andern Fundamentalgeſetze der Mechanik findet man in den Art. Bewegung, VIII, 2. und Gegenwirkung.

Die Materie iſt alſo, in Anſehung ihrer Quantität, unveränderlich oder ſelbſtſtändig, träge oder leblos und wechſelwirkend in der Mittheilung der Bewegung; dies ſind die drei Haupteigenſchaften derſelben in mechaniſcher Bedeutung (denn die Undurchdringlichkeit derſelben gehört zur Materie in dynamiſcher Bedeutung). Daſs es aber nicht ein allgemeiner ſinnlicher Schein iſt, der uns die Materie als träg u. ſ. w. vorſtellt, wie Leibnitz und mit ihm

Gehler (Phyſ. Wörterb. Art. Materie) erwähnen, findet man in der Erläuterung der dynamiſchen Bedeutung der Materie.

Anaxagoras von Klazomenä behauptete ſchon, der ganze Inbegriff von Grundſtoffen, die ganze Quantität der Materie werde nicht gröſser und nicht kleiner, ſondern die letztere bleibe immer in der nehmlichen Gröſse (Tiedemann Geiſt der ſpec. Philoſophie 2 B. S. 319.). Das Entſtehen iſt Verbinden, das Vergehen Trennen, mithin iſt Bewegung einziger Weg des Entſtehens und Vergehens der (materiellen) Dinge (a. a. O. S. 324.); die Materie aber ſei an ſich unthätig und ruhend, und müſſe erſt durch eine äuſsere Urſache in Bewegung geſetzt werden (Tiedemann Syſtem der ſtoiſch. Philoſ. 2 Th. S. 39.).

Auch Ariſtoteles ſagt: die Materie bleibt immer, ſie iſt der Grund (das Subſtrat) des ſteten Entſtehens und Vergehens in der Natur, und eines (Accidenz) Untergang iſt des Andern Anfang; Entſtehung und Vergehung (der Accidenzen) wechſeln ohne Aufhören; was (welches Accidenz) vergeht, nähert ſich dem Puncte, wo Entſtehung eines andern (Accidenz) anhebt, wie, was entſteht, von dem Puncte ausgeht, wo die Vergehung des vorhergehenden (Accidenz) aufhört (Tiedemann Geſch. d. ſpec. Ph. a. a. O. S. 283.). Die Bewegung iſt die wirkende Urſache vom Entſtehen und Vergehen der (materiellen) Dinge (a. a. O. 288. f.).

Ganz richtig behaupteten die Stoiker, die Materie ſei bloſs leidend, unthätig und durch ſich ſelbſt keiner Bewegung fähig *) (d. i. träge oder

*) *Senec. epiſt. 65. Materia iacet iners, ceſſatura, ſi nemo moveat.*

leblos) (Tiedemann a. a. O. S. 445.), ſondern müſſe erſt durch eine äuſsere Urſache in Bewegung geſetzt werden. Sie ſei ferner veränderlich (παθητη), aber ſie nehme weder ab noch zu, ſondern bleibe in Anſehung der Menge allezeit dieſelbe (Tiedemann Syſtem der ſtoiſch. Philoſ. 2 Th. S. 34. ff.).

Auch Plotin ſagt: die Veränderung der materiellen Dinge geht bloſs auf die Form, das Subject (die Subſtanz) iſt und bleibt ſtets daſſelbe; demnach haben alle Cörper ein gemeinſchaftliches, bei aller Verwandlung ſtets fortdauerndes, Subject, das heiſst eine gemeinſchaftliche Materie. Der Untergang der Materie iſt unmöglich, weil ſich nicht denken läſst, wie ſie vergehn ſollte. Wir ſagen daher im gemeinen Leben auch nie, daſs die Materie vergeht, wenn etwas aus warm kalt wird, ſondern nur, daſs das Feuer vergeht. Die Materie iſt alſo unvergänglich. Die Materie leidet an ſich durch alle Veränderungen nichts, die Qualitäten wechſeln in ihr ab, ohne ſie zu verändern. Der Spiegel verändert ſich durch die in ihm erſcheinenden Bilder nicht, und nimmt ſie dennoch auf. Gerade ſo verhält ſich die Materie zu den Qualitäten; ſie iſt der Spiegel, welcher ſie alle darſtellt, nur darin von ihm verſchieden, daſs ſobald die Qualitäten wegfallen, ſie ſelbſt nicht mehr mag wahrgenommen werden. Auch iſt ſie leblos (Tiedemann a. a. O. 3. B. S. 294. ff.).

Nach Avicenna iſt die Materie das Subject der Möglichkeit der Cörper. Sie iſt Subſtanz, denn ſie iſt in keinem andern Subject (Tiedemann, a. a. O. 4. B. S. 117.). Die Lebloſigkeit der Materie behauptete auch Thophail, ein ſpaniſcher Araber, obwohl er das Leben bloſs für eine gewiſſe Form der Materie hält, nach dem Ariſtoteles (Tiedemann a. a. O. S. 130.).

Bonaventura erklärt sich so über die Natur der Materie. Materie läfst sich in dreifacher Rückficht betrachten: in so fern man sie bei Betrachtung der entstehenden und vergehenden Dinge entdeckt; in so fern man durch Betrachtung der blofs beweglichen Dinge zu ihr gelangt; und in so fern man jede Creatur, vornehmlich die Substanz untersucht. In ersterer Rückficht ist die Materie Princip der Generation und Corruption; in der andern, Princip der Theilbarkeit und Beweglichkeit; in der letzten Subject, welches der Form eigenes Bestehen für sich mittheilt, und worauf sich die Form stützt (Tiedemann, a. a. O. S. 467. ff.).

Descartes behauptet zuerst, dafs jedes Materielle in demselben Zustande beharre, und nur durch eine äufsere Ursache verändert werde. Er nennt dies, nach K. Zählung, zweite, Fundamentalgesetz der Mechanik, das erste Naturgesetz. Wenn also, sagt er, etwas in Bewegung ist, so wird es immer fortfahren, sich zu bewegen, bis die Bewegung von andern Cörpern abgeändert wird (*Princip. p.* II. §. 37. f.). Hierin bestehet die Trägheit des Cörpers, welche Descartes (fälschlich) für eine Kraft ansieht, durch welche jeder Cörper strebe, so viel an ihm sei, in dem Zustande zu bleiben, worin er sich befindet (l. c. §. 43.).

Leibnitz war für den Hylozoismus, oder hielt die Materie für eine zusammengesetzte Substanz, die aus einfachen, intelligibeln Substanzen bestehe, welche er Monaden nannte, und die er für lauter Kräfte und Leben erklärte, s. Leibnitz, V. Allein diese Theorie sollte eigentlich nicht, obwohl Leibnitzens Schüler es so verstanden haben, die Natur der Materie als etwas Physischen oder einer Erscheinung, sondern die intelligible Natur derselben, oder was sie sei, wenn sie mit dem reinen Verstande erkannt werde (wel-

ches er für eine Erkenntniſs des Dinges an ſich hielt), erklären.

Wolf erklärt (*Coſmol.* §. 141.) die Materie für ein Ausgedehntes, das mit der Trägheitskraft verſehen ſei. Man leſe hierüber den Art. Kepler und Gegenwirkung, 6. f. Er legt aber auch dem Cörper eine ihm weſentliche thätige Kraft bei, die es ihm möglich mache zu wirken, wann er in Bewegung geſetzt ſei (l. c. §. 142.). Aber auch er erklärt dieſe bewegende Kraft und die Trägheit, unter der er aber nicht die Lebloſigkeit der Materie, ſondern die Gegenwirkung der Materie verſtehet, für Phänomene, d. i. in Wolfs und Leibnitzens Sprache, für Sinnenſchein (§. 295—301.). Dies gehört daher auch nicht hierher, obwohl Wolf dies in ſeiner Kosmologie vorträgt, und ſo ſtets Transſcendentalphiloſophie und metaphyſiſche Naturlehre unter einander miſcht; wodurch er eben der Brauchbarkeit ſeiner philoſophiſchen Unterſuchungen in der Phyſik Schaden that, und zugleich ſich ſelbſt hinderte, die Fehler in derſelben aufzufinden. Er lehrte ganz richtig: kein ruhender Cörper könne ſich ſelbſt in Bewegung ſetzen (l. c. 304.), daſs nur eine äuſsere Urſache ihn in Bewegung ſetzen könne (l. c. 305.); welches das Fundament der Lebloſigkeit iſt. Das Geſetz der Mechanik, welches Descartes für das erſte Naturgeſetz erklärte, erkennt er für das erſte Geſetz der natürlichen Bewegung an, und Kant, der es durch die Formel ausdrückt: Alle Veränderung der Materie hat eine äuſsere Urſache, hat Wolfs Formel*) (l. c. 309.) hinzugeſetzt, nach welcher ich auch (Bewegung, VIII, 2.) dies Geſetz er-

*) *Corpus unumquodque perſeverat in ſtatu ſuo quieſcendi vel movendi uniformiter in directum, hoc eſt, eadem celeritate et ſecundum eandem directionem, niſi a cauſa externa ſtatum ſuum mutare cogatur.*

klärt habe. Allein Wolf erklärt, dafs er diefen Satz nicht erfunden habe, fondern dafs er hierin Newton (*Princip. Philof. Nat. Math. Lex I.*) folge, der diefen Satz als ein Axiom der Bewegung angiebt. Wolf hat aber die Newtonifche Formel wirklich dadurch verbeffert, dafs er ftatt des Newtonifchen Ausdrucks: wenn er nicht durch eingedrückte Kräfte genöthigt wird, gefetzt hat, wenn er nicht durch eine äufsere Urfache genöthigt wird.

Newton (l. c. Def. I.) fagt: die Quantität der Materie ift ihr Maafs, welches aus ihrer Dichtigkeit und Gröfse zugleich entfteht. Unter der Gröfse verfteht er aber die des Raums, den die Materie erfüllt, die man aber nicht die Gröfse der Materie nennen kann, welche mit der Quantität derfelben einerlei ift, und in der Menge des Beweglichen in einem beftimmten Raum befteht. Aber die Erklärung der Gröfse der Bewegung (f. Bewegung, VIII, 2.) hat K. von Newton (l. c. Def. 2.) *). Die Bewegung des Ganzen, fagt Newton, ift die Summe der Bewegungen in den einzelnen Theilen; alfo ift die Bewegung in einem Cörper, der zweimal fo grofs und zweimal fo gefchwind fich bewegt als ein anderer, viermal fo grofs als die Bewegung diefes andern Cörpers.

Wolf bewies den Satz, den Newton blofs als Axiom aufftellte, dafs alle Veränderung eine äufsere Urfache habe. Da es nur zwei Veränderungen der Materie giebt, nehmlich die der Ruhe in Bewegung, und die der Bewegung in Ruhe, fo bewies er den Satz von jeder befonders. Für den Satz: dafs kein Cörper fich felbft bewegen könne, hat er zwei Beweife (l. c. §. 304.). Im erften beweifet er es aus der Gegenwirkung der

*) *Quantitas motus eft menfura ejusdem orta ex velocitate et quantitate Materiae coniunctim.*

Materie. Allein theils folgt daraus, dafs ein Cörper der Wirkung eines andern auf ihn widerſtehet, gar nicht, dafs er ſich nicht ſelbſt bewegen könne, theils beweiſet er die Gegenwirkung aus dem Satz des zureichenden Grundes, aus welchem weiter nichts folgt, als dafs, wenn ein Widerſtand da ſei, er einen Grund haben müſſe; aber nicht, dafs darum ein Widerſtand da ſeyn müſſe, weil ſonſt kein Grund wäre, warum die wirkende Kraft eines andern Cörpers ihn in Bewegung ſetzen könne oder nicht. Es läſst ſich wenigſtens denken, dafs ein Cörper, wenn er den andern unter gewiſſen Umſtänden berührt, um ihn zu bewegen, ſeine bewegende Kraft verlieren könne; dann würde kein Widerſtand in dem zu bewegenden Cörper liegen, und die bewegende Kraft doch nicht wirken. Der andere Beweis iſt von derſelben Art. Es heiſst, wenn der Cörper ſich ſelbſt bewegen ſollte, ſo würde kein Grund vorhanden ſeyn, die Bewegung anzuheben. Allein es läſst ſich wenigſtens denken, dafs in dem Cörper ſelbſt ein Grund dazu liegen könne, ohne dafs wir dieſen Grund wiſſen. K. beweiſet jenen Satz daraus, dafs die Materie keine ſchlechthin inneren Beſtimmungen und Beſtimmungsgründe hat, ſ. Bewegung, VIII, 2. Dieſer Beweis war nur K. möglich, durch ſeine ſtrenge logiſche Abſonderung des Gegenſtandes äuſserer Sinne, der Materie, von denen des innern Sinnes, den Gedanken, nach welcher Materie, als Vorſtellung des äuſsern Sinnes, nicht Gedanke, Gefühl u. ſ. w. und dieſe, als Vorſtellungen des innern Sinnes, nicht Materie ſeyn können. Folglich kann es keine anderen, als räumliche Beſtimmungen der Materie, d. i. als durch eine andere Materie auſser ihr, zur Veränderung derſelben zur Ruhe oder zur Bewegung geben. Dafs Newton es war, der auch K. drittes Fundamentalgeſetz der Mechanik in die Naturlehre einführte, findet man im Art. Gegenwirkung.

4. Metaphyſiſche Bedeutung. Man kann den Begriff der Materie, als Stoffs der Cörper (*ex qua corpora fiunt et conſtant*), auch durch ein Prädicat, was ihr nicht ſelbſt, als dem zu beſtimmenden Gegenſtande zukömmt, ſondern nur durch das Verhältniſs zum Erkenntniſsvermögen (der äuſsern fünf Sinne), in welchem mir die Vorſtellung allererſt gegeben werden ſoll, erklären. Dann kann man ſagen: die Materie iſt der Gegenſtand äuſserer Sinne, d. i. das, was vermittelſt der äuſsern fünf Sinne erkennbar iſt. Dies iſt die bloſs metaphyſiſche Erklärung der Materie; ſie iſt nehmlich nicht bloſs logiſch, weil ſie einen beſtimmten Gegenſtand betrifft, ſie iſt aber auch nicht phyſiſch, weil ſie kein Prädicat enthält, was dem phyſiſchen Gegenſtande ſelbſt zukömmt, ſondern nur ſein Verhältniſs zum Erkenntniſsvermögen, den äuſsern Sinnen, beſtimmt. Die Form dieſer Materie oder alles deſſen, was durch äuſsere Sinne angeſchauet wird, iſt der Raum. Die Materie iſt alſo hier, im Gegenſatz gegen die Form, das, was in der äuſseren Anſchauung empfunden wird, folglich das Eigentlich-empiriſche der ſinnlichen äuſsern Anſchauung, weil es gar nicht *a priori* gegeben werden kann (N. 2.). Die Form iſt hingegen das, was in der Anſchauung angeſchauet wird, obwohl auch das, was an der Form empiriſch iſt, empfunden wird, ſ. Empfindbar, 7. und Weſen.

5. Phänomenologiſche Bedeutung. Wenn man den Gegenſtand der äuſsern Sinne in Beziehung auf unſer Erkenntniſsvermögen betrachtet, und durch die Kategorie der Modalität beſtimmt, ſo giebt das den Begriff der Materie in phänomenologiſcher Bedeutung. Hiernach iſt Materie das Bewegliche, ſo fern es, als ein ſolches, ein Gegenſtand der Erfahrung (Phänomen) ſeyn kann (N. 138.). Die Erläuterung dieſer Erklärung findet man im

Art. Bewegung IX. Die drei Lehrſätze von der Modalität der Bewegung, nehmlich

a. in Anſehung ihrer Möglichkeit, welcher die Modalität der Bewegung in Anſehung der Phoronomie beſtimmt;

b. in Anſehung ihrer Wirklichkeit, welcher die Modalität der Bewegung in Anſehung der Dynamik beſtimmt; und

c. in Anſehung ihrer Nothwendigkeit, welcher die Modalität der Bewegung in Anſehung der Mechanik beſtimmt;

findet man eben daſelbſt erläutert; wo auch die verſchiedenen Begriffe vom Raum ohne Materie erklärt ſind, ſ. auch Raum, leerer.

6. Phoronomiſche Bedeutung. Wenn man den Gegenſtand der äuſsern Sinne der bloſsen Quantität oder Gröſse nach betrachtet, und dabei noch von aller Qualität oder Beſchaffenheit abſtrahirt: ſo fällt dadurch Undurchdringlichkeit und Erfüllung des Raums weg, und es bleibt nichts übrig, als das, wodurch, ohne dieſe Begriffe, die Materie noch ein Gegenſtand der Erfahrung werden kann, die bloſse Bewegung, und zwar ihrer Gröſse nach. Die Materie alſo bloſs in Rückſicht auf dieſen Begriff, d. i. in phoronomiſcher Bedeutung, iſt das Bewegliche im Raum, ſ. hierüber die Art. Beweglichkeit und Bewegung. Die Erläuterung der vornehmſten Vorſtellungen aus der Phoronomie findet man beſonders in Bewegung, bis VII, ſo wie die Durchführung des Begriffs der Materie durch die Kategorien im Art. Kategorie, 13. ff.

7. Praktiſche Bedeutung. Die Materie des Begehrungsvermögens iſt erklärt

im Art. Glücklich, 4. und Imperativ, 12. S. 459. Die Materie eines Princips ist der Inhalt desselben, s. Exposition, 24. Die Form des Begehrungsvermögens ist die Art, wie das Begehrungsvermögen begehrt, nehmlich als ein bloss thierisches; oder als ein vernünftiges, aber doch durch den begehrten Gegenstand bestimmtes, d. i. menschliches; oder als ein moralisches, bloss durch die Form des Princips bestimmtes, d. i. als freie Willkühr. Die Form des Princips ist erklärt im Art. Exposition, 24. Materie und Form der Maxime s. im Art. Maxime. Da das Gesetz ein praktisches Princip ist, so ist Materie und Form des Gesetzes mit Materie und Form eines praktischen Princips einerlei, s. Freiheit, 34. auch den Art. Selbstliebe.

8. Transscendentale Bedeutung. Die Untersuchung, wie überhaupt Gegenstände des Erkennens für uns möglich sind, ist *a priori*; denn sie untersucht das Erkenntnisvermögen vor aller Erfahrung, indem diese Untersuchung erst die Möglichkeit und die Quellen der Erfahrung ans Licht bringen soll. Eine solche Untersuchung aber heisst transscendental, weil sie die Quellen aller Erkenntniss, selbst der *a priori* betrifft, und die ihr eigenthümlichen Begriffe und ihre Bedeutung sind also transscendental, weil sie zwar über die Erfahrung hinausgehen, aber doch nicht um das Uebersinnliche zu erforschen (in welchem Falle sie transscendent wären), sondern zum Behuf der Möglichkeit und Wahrheit der Erfahrung selbst (C. 401.). Was nun hier, in dem Vorstellungszustande (U. 157.), Materie und Form heisst, findet man im Art. Erscheinung, C. und Erfahrung, 9. auch Geschmack 7. S. 901. So sind die Begriffe der Materie und der Form überhaupt, als Reflexionsbegriffe, Begriffe der transscendentalen Urtheilskraft, und bedeuten nichts anders, als das Bestimmbare

(ὑποκείμενον, *subiectum*) und Beſtimmende (*forma*) überhaupt, mit Abſtraction von allem Unterſchiede deſſen, was gegeben wird, welches ſchon empiriſch, oder doch metaphyſiſch (als die Anwendung der Begriffe *a priori* auf ein empiriſches Gegebene) ſeyn würde; und von der Art, wie es beſtimmt wird, welches immer Metaphyſik oder Phyſik ſeyn würde (C. 322.). S. auch Realität, und Leibnitz V, 2, 2.

Materiell,

cörperlich, *materialis*, *matériel*, *corporel*. Was ausgedehnt, undurchdringlich, und der Theilbarkeit und den Geſetzen des Stoſſes unterworfen iſt (S. II. 387.). Ein Raum z. B. etwa von einem Cubikfuſs iſt nach drei Dimenſionen ausgedehnt, er iſt lang, breit und tief, hoch oder dick, jedes einen Fuſs lang. Dieſer Raum iſt noch nicht materiell, ſondern bloſs geometriſch, ein Product der reinen Einbildungskraft *a priori*. Iſt aber dieſer Raum durch etwas ſo erfüllet, daſs es dem Eindringen jedes andern Dinges widerſtehet, ſo heiſst das Weſen, was auf ſolche Weiſe in dieſem Raum iſt, materiell, denn es iſt undurchdringlich, oder kein anderes Ding ſeiner Art kann mit ihm zugleich den ganzen Cubikfuſsraum einnehmen. Dieſe beiden Eigenſchaften, daſs es ausgedehnt und undurchdringlich iſt, ſind allein ſchon hinlänglich, es ein materielles Weſen zu nennen. Daſs es aber theilbar und den Geſetzen des Stoſſes unterworfen iſt, ſind abgeleitete Merkmale, die aus ſeiner Undurchdringlichkeit folgen.

Die Theilbarkeit beſteht in der Möglichkeit der Trennung der Theile einer Materie. Daſs aber die Materie, eben ihrer Undurchdring-

lichkeit wegen, ins Unendliche theilbar ſei, findet man bewieſen im Art. Cörper, 5.

Der Stoſs iſt der Anfang der Berührung in der Annäherung einer Materie zu der andern (N. 57.); nun könnten ſich aber Materien einander gar nicht berühren, wenn der, welcher z. B. den Cubikfuſs Raum erfüllt, nicht dem widerſtände, der in dieſen Raum eindringen will, das iſt, undurchdringlich wäre. Alſo beruhet der Stoſs auf der Undurchdringlichkeit materieller Weſen (N. 56.), und folglich müſſen auch alle materielle Weſen, weil ſie alle undurchdringlich ſind, den Geſetzen des Stoſses unterworfen ſeyn.

Mathema,

mathema, ſ. Apodiktiſch, 5.

Mathematik,

matheſis, *les mathématiques*. Die reine Vernunfterkenntniſs, welche ſich auf die Conſtruction der Begriffe, vermittelſt Darſtellung des Gegenſtandes in einer Anſchauung *a priori*, gründet (N. VII.), oder auch: das Syſtem aller Erkenntniſs aus der Conſtruction der Begriffe, ſ. Conſtruiren. Man erklärt zwar die Mathematik gemeiniglich für die Wiſſenſchaft der Gröſsen, und behauptet damit, daſs die Mathematik bloſs die Quantität (Gröſse) zum Object (Gegenſtande) habe. Allein man hat die Wirkung für die Urſache genommen. Die Form der mathematiſchen Erkenntniſs, nehmlich daſs ſie ſich conſtruiren oder in der Anſchauung darſtellen läſst, iſt Urſache, daſs ſie faſt nur auf Quanta, (Dinge, welche Gröſsen ſind, als ſolche) gehen

kann. Man kann aber auch über Gröſsen philoſophiren, d. i. ihre Erkenntniſs aus Begriffen ableiten. Das iſt aber darum noch keine Mathematik, weil hier der Gegenſtand eine Gröſse iſt. Nur dann iſt es Mathematik, wenn die Erkenntniſs der Gröſse ſich auf Darſtellung gründet (M. I, 862. C. 742.), ſ. Conſtruiren, 7. f. Ein Beiſpiel von Philoſophie über die Gröſse iſt der Art. Gröſse ſelbſt. Eben ſo beſchäftigt ſich die Mathematik auch mit Qualitäten oder Beſchaffenheiten, die man bisher bloſs für Gegenſtände der Philoſophie hielt. Denn ſie redet von dem Unterſchied zwiſchen Linien, Flächen und Cörpern, welches doch Qualitäten des Raums ſind, eben ſo redet ſie von der Continuität der Ausdehnung einer andern Beſchaffenheit, imgleichen von den Lagen, einem Hauptthema der Geometrie. Aber ganz anders iſt die mathematiſche Betrachtung, als die philoſophiſche über dieſe Gegenſtände, ſ. Conſtruiren, 7. f.

2. Der griechiſche Name μαθησις (Matheſis) bedeutet ſoviel, als Wiſſenſchaft oder Kenntniſs (*ſcientia*, *cognitio*). Sie war alſo in den Augen der Griechen eine Wiſſenſchaft κατ'εξοχην (d. i. vorzugsweiſe vor allen andern). Dieſe Achtung der Griechen für die Mathematik gründete ſich entweder auf ihre groſse Klarheit und ihre Evidenz, oder auch darauf, daſs die Mathematik, in der Pythagoräiſchen und Platoniſchen Schule, das erſte war, was man lernen muſste, und daſs man mit Recht behauptete, man könne kein guter Philoſoph ſeyn, wenn man nicht vorher die Mathematik ſtudirt habe (Büſch Encyclopädie der mathematiſchen Wiſſenſch. 1. Kap. §. 1.).

3. Man theilt die Mathematik ein in die reine und angewandte. Jene (*matheſis pura*) betrachtet die Begriffe bloſs in Conſtructionen der

reinen Einbildungskraft, dieſe (*matheſis applicata*) enthält Anwendungen von jener auf wirkliche in der Natur und dem menſchlichen Leben vorkommende Gegenſtände und Fälle. Die reine Mathematik ſoll ihre Objecte (Gegenſtände) *a priori* beſtimmen (ſ. Erkenntniſs, theoretiſche), die angewandte Mathematik wendet die *a priori* beſtimmten Objecte und ihre Beſtimmungen auf in der Erfahrung gegebene Gegenſtände an. Der Mathematiker zeigt die Wirklichkeit ſeiner Wiſſenſchaft durch die That, und bekümmert ſich nicht weiter um die Möglichkeit derſelben; der Philoſoph aber begnügt ſich nicht daran, daſs das, was wirklich iſt, auch möglich ſeyn müſſe, ſondern er fragt noch, wie iſt das möglich? Und ſo fragt er denn auch: wie iſt reine Mathematik möglich? Die Erläuterung dieſer Frage findet man im Art. Aufgabe, 10.

4. Die Urtheile der Mathematik ſind insgeſammt ſynthetiſch. Ein Urtheil iſt aber ſynthetiſch, wenn der Begriff des Prädicats ganz auſserhalb des Begriffs des Subjects liegt, ob wohl beide Begriffe durch das Urtheil mit einander in Verknüpfung ſtehen. Zwei gerade Linien können ſich nur in Einem Puncte ſchneiden, iſt ein Urtheil der Mathematik und folglich ſynthetiſch. Der Begriff, den Euklid von einer geraden Linie giebt, iſt, daſs es eine ſolche Länge ohne Breite iſt, welche zwiſchen jeden in ihr befindlichen Puncten auf einerlei Art liegt. Daſs aber zwei ſolche Längen ohne Breiten ſich nur in Einem Puncte ſchneiden, d. h. nur Einen Punct mit einander gemein haben, wenn ſie auch über dieſen Punct hinaus verlängert werden, das liegt nicht in dem angegebenen Begriff der geraden Linie. Geſetzt nehmlich, ſie hätten zwei Puncte mit einander gemein, ſo läge zwar jede dieſer Linien zwiſchen den beiden Puncten auf dieſelbe Art, als zwiſchen zwei andern Puncten, aber wie

will man ohne Anſchauung zeigen, daſs beide Linien zwiſchen dieſen Puncten auf einerlei Art liegen? Denn daraus, daſs es die nehmlichen Puncte ſind, kann es nicht folgen, weil zwiſchen zwei Puncten mehrere gerade Linien ſeyn könnten, von denen jede zwiſchen denſelben Puncten auf verſchiedene Art und doch auf eben die Art liegen könnte, als zwiſchen andern Puncten in der nehmlichen Linie.

5. Dieſer Satz: daſs die Urtheile der Mathematik insgeſammt ſynthetiſch ſind, ſcheint den Bemerkungen der Zergliederer der menſchlichen Vernunft vor Kant entgangen, ja allen ihren Vermuthungen gerade entgegen geſetzt zu ſeyn, ob er gleich unwiderſprechlich gewiſs und ſehr richtig iſt. Denn weil man fand, daſs die Schlüſſe der Mathematiker alle nach dem Satz des Widerſpruchs (keinem Dinge kommt ein Prädicat zu, welches ihm widerſpricht) fortgehen, welches die Natur einer jeden apodiktiſchen Gewiſsheit erfordert, ſo überredete man ſich, daſs auch die Grundſätze (z. B. zwiſchen zwei Puncten liegt nur Eine gerade Linie, und, zwei gerade Linien können ſich nur in Einem Puncte ſchneiden) aus dem Satze des Widerſpruchs erkannt würden. Allein hierin irrte man ſich, wie man ſich aus der Betrachtung des intuitiven Beweiſes im Art. Acroamatiſch 2. überzeugen kann. Ein ſynthetiſcher Satz (z. B. Acroamatiſch, 2. a.) kann nach dem Satze des Widerſpruchs eingeſehen werden, aber nur ſo, daſs ein anderer ſynthetiſcher Satz (z. B. Acroamatiſch, 2, a. daſs alle Halbmeſſer eines Kreiſes einander gleich ſind) vorausgeſetzt wird. Aus dieſem wird er gefolgert, weil ſonſt, ein Widerſpruch zwiſchen ihm und jenem ſtatt finden müſste; niemals aber kann er für ſich allein, aus dem Satz des Widerſpruchs eingeſehen werden (C. 14. Pr. 27. f. M. I, 14.).

6. Die eigentlichen Sätze der reinen Mathematik sind alle Urtheile *a priori*. Sie führen nehmlich Nothwendigkeit bei sich, d. i. ihr Gegentheil ist unmöglich. S. *A priori*, 19. (C. 14. Pr. 28. M. I, 15.). Die Mathematik giebt das glänzendste Beispiel davon, dass die reine Vernunft von selbst, ohne alle Beihülfe der Erfahrung (wenn man nehmlich blos auf die Quellen der Erkenntniss, und nicht auf die Veranlassung zu ihrer Auffindung sieht) die grösten Entdeckungen machen, und also ihre Erkenntnisse immer mehr vergrössern kann (C. 740.).

7. Die reine Mathematik zerfällt aber in zwei Hauptabtheilungen, weil es zwei von einander verschiedene Arten von Constructionen in der reinen Mathematik giebt, s. Construiren, 9. Die ostensive Construction construirt Grösen (*quanta*), die symbolische aber die Grösse (*quantitatem*). Daher theilt sich die Mathematik in Geometrie (Wissenschaft durch ostensive Construction oder Mathematik der Ausdehnung (C. 204.) s. Geometrie), und Arithmetik (Wissenschaft durch symbolische Construction oder Mathematik der Grösse überhaupt). Es kann auch eine Wissenschaft so behandelt werden, dass beide Arten der Construction in derselben vorkommen, z. B. die Wissenschaft von den Triangeln, unter dem Namen der Trigonometrie. Ein Beispiel der ostensiven Construction findet man im Art. Acroamatisch, 1. f. und Bewegung, S. 610. Ein Beispiel der symbolischen Construction im Art. Construiren, 18.

9. Dass sowohl die Sätze der Arithmetik als der Geometrie nicht analytisch, sondern synthetisch sind, findet man im Art. Analytisches Urtheil, 16. Die Antwort auf die Frage, wie sind die synthetischen Urtheile *a priori* der reinen Mathematik mög-

lich? iſt alſo, wie man ſich aus dem, was hier und in den angeführten Stellen gezeigt worden iſt, überzeugen kann: durch die reinen Anſchauungen des Raums und der Zeit, welche durch die Conſtructionen bewirkt werden. Dieſe machen die Verknüpfung zwiſchen Subject und Prädicat in jedem eigentlich mathematiſchen Satze möglich. Die Nothwendigkeit und Allgemeinheit dieſer Sätze liegt in der Anſchauung, die aus der Form unſrer Sinnlichkeit entſpringt, ſo daſs eben darum, weil dieſe Form uns als ſolche nothwendig anhängt, das Gegentheil einer ſolchen Anſchauung für uns und Jedermann, der dieſe Form der Sinnlichkeit hat, unmöglich iſt. S. Anſchauung, 14.

9. Eine andere Frage aber, die der Mathematiker nicht beantworten kann, und die doch dem Philoſophen ſehr wichtig ſeyn muſs, iſt: wie iſt es möglich, die Sätze der Mathematik auf Erfahrung anzuwenden, die ſie doch, als Sätze *a priori*, nicht von der Erfahrung abſtrahirt, ſondern aus der reinen Einbildungskraft *a priori* erzeugt; wie iſt es möglich, daſs die Erzeugniſſe der Einbildungskraft objectiv gültig ſeyn, oder daſs alle Erfahrungsgegenſtände unter ihnen ſtehen müſſen? Wenn z. B. auch bewieſen iſt, daſs alle Winkel des reinen Dreiecks *a priori* zuſammen zwei rechten Winkeln gleich ſeyn müſſen; wie folgt daraus, daſs für alle dreieckigen Seiten eines hölzernen Cörpers daſſelbe Geſetz gelte, das doch der Geometer *a priori* demonſtrirt hat? S. Erkennen, 2. 4. Erfahrung, 4. Die Antwort, weil die geometriſchen Figuren von den Erfahrungsgegenſtänden abſtrahirt ſind, iſt falſch; denn das ſind ſie nicht, weil das Erfahren des Geometers gar kein logiſches Abſtrahiren iſt; und wären ſie es, ſo wäre die Geometrie keine reine Wiſſenſchaft *a priori*, ſondern ſo empiriſch, wie z. B. die abſtracten Begriffe, Menſch, Thier u. ſ. w., und die Lehrſätze

derſelben nicht nothwendig und allgemeingültig, S. Grundſatz, 3.

Die richtige Beantwortung dieſer Frage findet man in den Art. Erfahrung, 4, 9. Aeſthetik, 2. vornehmlich aber Expoſition, 9, ff. und Axiomen der Anſchauung, 3. ff.

10. Arithmetik, wenn ihre Conſtructionen bloſs durch Zahlen geſchehen, Geometrie und Trigonometrie machen zuſammen die Elementar- oder gemeine Mathematik aus (*matheſis elementaris*). Hierzu kommen noch unter dem Namen der höhern Mathematik (*matheſis ſublimior*) verſchiedene groſse Theile der Mathematik, die aus Arithmetik und Geometrie zuſammengeſetzt ſind. Die Buchſtabenrechnung oder allgemeine Rechenkunſt (*arithmetica univerſalis*) lehrt allgemeine Zeichen zur ſymboliſchen Conſtruction ſo gebrauchen, dafs das daraus gefundene auf Zahlen ſowohl, als auf Räume angewendet werden kann. Die Art, in der Buchſtabenrechnung zu conſtruiren, findet man beſchrieben im Art. Conſtruiren, 9. b. und 18. Dieſe Buchſtabenrechnung wird in zwei andern Theilen der Mathematik, der Algebra und Analyſis, gebraucht, die beide das Unbekannte aus ſeinem Verhalten gegen das Bekannte finden lehren, durch Auflöſung der Gleichungen; von denen die erſtere Wiſſenſchaft im Grunde bloſs die Kunſt iſt, die Gleichungen aufzulöſen, die zweite aber die Kunſt, ſie auf die Geometrie der krummen Linien anzuwenden, um das leichter durch Rechnung zu finden, was man auch, obwohl auf einem viel weitläuftigern Wege, durch geometriſche Conſtruction, finden kann. Die Rechnung des Unendlichen (*calculus infinitefimalis*) findet aus der Vergleichung veränderlicher Gröſsen die Vergleichung der unendlich kleinen Theile, um die ſie ſich verändern (Differentialrechnung),

oder umgekehrt aus dieſer Vergleichung jene (Integralrechnung). Die Anwendung dieſer Rechnungsarten auf Geometrie giebt die Analyſis des Unendlichen, daher auch die erſtere Analyſis öfters die Analyſis des Endlichen genannt wird. Beide heiſsen auch die höhere Geometrie, obwohl dieſen Namen nur die Behandlung der krummen Linien, welche nicht Kreiſe oder aus Theilen von Kreiſen zuſammengeſetzt ſind, durch bloſse oſtenſive Conſtruction, allein verdienen kann. Alles bisher erwähnte macht den ganzen Umfang der reinen Mathematik aus.

11. Die Mathematik iſt alſo darin von der Philoſophie verſchieden, daſs es in der erſtern auf ſynthetiſche Sätze *a priori* ankömmt, welche entweder durch oſtenſive Conſtruction im Raume, oder durch ſymboliſche Conſtruction in der Zeit möglich werden. Die Philoſophie hat zwar auch ihre ſynthetiſchen Sätze *a priori*, allein, weil ſie allein aus Begriffen erkennt, ſo iſt es ihr nicht möglich, andre ſynthetiſche Sätze *a priori* aufzuſtellen, als ſolche, deren Wahrheit ſich darauf gründet, daſs ſie entweder allein Erfahrung und Erfahrungserkenntniſs möglich machen, oder daſs ſie allein als moraliſche Geſetze gedacht werden können. Alle übrigen Sätze der Philoſophie ſind analytiſch, oder ſolche, die durch bloſse Zergliederung der Begriffe erzeugt werden können, worin es wieder die Mathematik, die bloſs ſynthetiſche Sätze oder doch ſolche analytiſche hat, die wie die ſynthetiſchen durch Conſtruction erkannt werden können, der Philoſophie nicht gleich thun kann. Der Mathematiker ſieht z. B. nicht auf dasjenige, was in ſeinem Begriff und alſo in der Definition des Triangels (daſs er eine Figur iſt, die von drei Seiten eingeſchloſſen wird) liegt, denn dieſe ſchickt er nur voraus, um anzuzeigen, was er unter dem Wort Triangel verſtehet, es iſt die Namenerklärung. Er

überzeugt ſich erſt durch ſeine Aufgaben, die er auflöſet, daſs es auch einen ſolchen Triangel in der reinen Vorſtellung gebe, und ſucht dann ſolche Eigenſchaften deſſelben auf, die gar nicht in dem Begriff des Triangels liegen, und doch zu demſelben gehören: z. B. daſs, wenn in zwei Triangeln zwei Seiten des einen zweien Seiten des andern, jede für ſich, und die Winkel, die in beiden Triangeln die beiden Seiten einſchlieſsen einander gleich ſind, dann auch die dritte Seite des einen Triangels der dritten Seite des andern, die Triangel ſelbſt einander, und von den übrigen Winkeln die, welche in den beiden Triangeln gleichen Seiten gegenüber liegen, einander gleich ſind; oder daſs, wenn in einem Triangel zwei Winkel einander gleich ſind, auch die den gleichen Winkeln gegenüber liegenden Seiten einander gleich ſind; oder daſs, wenn in zwei Triangeln die drei Seiten des einen, jede für ſich, den drei Seiten des andern gleich ſind, auch die drei Winkel des einen, jeder für ſich, den drei Winkeln des andern gleich ſind, und zwar immer die Winkel, welche von gleichen Seiten eingeſchloſſen werden; u. ſ. w. Wie ſollte nun der Mathematiker zu dieſen Kenntniſſen kommen, als dadurch, daſs der Gegenſtand vor die Anſchauung gebracht wird. Nun giebt es aber zweierlei Arten der Anſchauung, die empiriſche und die reine, ſ. Anſchauung, 8. ff. Wollte der Mathematiker z. B. jene Sätze durch empiriſche Anſchauung beweiſen, ſo würde er die Seiten und Winkel der Triangel wirklich meſſen und ſo ihre Gleichheit zeigen müſſen. Allein dann würde er die Natur und den Inhalt ſeiner Behauptungen verkennen. Die conſtruirten Triangel ſind nehmlich nicht ſolche, deren Seiten etwa eine beſtimmte Länge und deren Winkel eine beſtimmte Gröſse haben; ſondern ſie ſind die Schemate für alle mögliche Triangel, und wenn ſie aufs Papier gezeichnet werden, ſo entſtehen dadurch Bilder jener Schemate, welche der Ein-

bildungskraft zwar zu Hülfe kommen, aber bei welchen man durchaus von dem abstrahiren muſs, was in den zu beweiſenden Sätzen nicht mit behauptet worden iſt, z. B. von der beſtimmten Länge der Seiten und Gröſse der Winkel, und den daraus entſtehenden Verhältniſſen und beſondern Arten von Triangeln. Hier iſt alſo alles Meſſen unmöglich, denn meſſen kann man nur beſtimmte Längen und Gröſsen der Individuen, allein dieſe ſind empiriſch, und das Meſſen würde daher auch nur empiriſche Sätze geben, die bloſs für dieſe empiriſchen Individuen gelten können, aber nicht, wie jene angeführten mathematiſchen Sätze von Triangeln, Allgemeinheit und Nothwendigkeit haben, oder für alle mögliche Triangel gelten. Der Mathematiker muſs alſo jene Sätze durch reine Anſchauung, vermittelſt, nicht der mechaniſchen Conſtruction durch Meſſen, ſondern der mathematiſchen und zwar hier der geometriſchen oder oſtenſiven Conſtruction beweiſen, von welcher Art zu beweiſen im Art. Acroamatiſch, 2. ein Beiſpiel gegeben iſt. Vermittelſt der reinen Anſchauung wird nehmlich, eben ſo wie in der empiriſchen für die Erfahrungserkenntniſs, das Mannigfaltige, was zu dem Schema eines Triangels überhaupt, mithin zu ſeinem Begriff, gehört, hinzugeſetzt, und dadurch der Begriff im Subject des Satzes erweitert, oder ein ſynthetiſcher Satz *a priori* möglich (C. 745. M. I, 865.), ſ. auch Conſtruiren, 10. ff. und Vernunftgebrauch.

12. Hier läſst ſich nun ein Einwurf, den Schwab (Preisſchrift S. 157. ff.) gegen K. Lehre von den ſynthetiſchen Sätzen gemacht hat, beantworten. Schwab (S. 158.) hat K. Behauptung ganz richtig gefaſst: daſs die Mathematik lauter ſynthetiſche Sätze *a priori* enthält: und folgert daraus und dem, was K. von der Anſchauung des Raums und der Zeit lehrt, ganz richtig, daſs die

Wahrheit der ganzen reinen Mathematik auf reinen Anſchauungen, und zwar, die Wahrheit der Geometrie auf der reinen Anſchauung des Raums, und die der Arithmetik auf der reinen Anſchauung der Zeit beruht. Dennoch macht er folgende Einwürfe, die für denjenigen, welcher dieſen Artikel und die in demſelben angeführten geleſen und durchdacht hat, gewiſs ſehr leicht zu widerlegen ſind. Alle geometriſche Axiome, ſagt Schwab, ſind nothwendig und allgemein wahr; hierin ſtimmt Kant mit Leibnitz vollkommen überein. Wenn alſo der Wahrheitsgrund der geometriſchen Axiome die Anſchauung iſt: ſo

a. iſt etwas deswegen nothwendig und allgemein wahr, weil

b. es an einem einzelnen, individuellen Object ſo und nicht anders vorgeſtellt wird.

Dieſes iſt ein Widerſpruch! — Allein a und b widerſprechen ſich einander nicht; denn das einzelne und individuelle Object der reinen Anſchauung iſt nicht wie ein Object der empiriſchen Anſchauung zufällig und ein ſolcher einzelner Gegenſtand, der nicht für mehrere gültig wäre, ſondern er iſt durch die Beſchaffenheit unſerer Sinnlichkeit gegeben. Die Anſchauung des Dreiecks überhaupt iſt eine durch die Form der Sinnlichkeit, die wir den Raum nennen, mögliche Vorſtellung, die aus der Anlage des Gemüths ſelbſt erzeugt wird, und daher auch immer die nehmliche ſeyn muſs. Alles was an dieſer Vorſtellung zufällig iſt, und wodurch ſie ſich etwa von der Vorſtellung eines andern Menſchen vom Dreieck überhaupt, oder der Vorſtellung des nehmlichen Menſchen davon zu einer andern Zeit, unterſcheiden möchte, gehört nicht zum Dreieck überhaupt. Eben daher kann

daſſelbe auch nicht abgebildet werden, denn das Dreieck, das der Geometer, um der Einbildungskraft zu Hülfe zu kommen, aufs Papier zeichnet, iſt ein empiriſches, in allen Stücken ganz beſtimmtes Dreieck; dahingegen in dem Dreieck überhaupt nichts weiter beſtimmt iſt, als die Zahl der Seiten. Aber die reine Anſchauung gilt auch für alle Erfahrungsgegenſtände, welche dieſe Form haben, denn dieſe Gegenſtände bekommen dieſe Form durch die menſchliche Fähigkeit, Gegenſtände als äuſserlich ausgedehnt anzuſchauen, und ſind die ſinnlichen Eindrücke daher ſo beſchaffen, daſs ſie ſich in der Form eines Dreiecks ordnen, ſo müſſen auch alle Eigenſchaften des reinen Dreiecks, auſser den empiriſchen Beſtimmungen ſeiner Form, an dieſem Gegenſtande zu finden ſeyn; weil dieſe Eigenſchaften Geſetze ſind, nach welchen das Gemüth anſchauen muſs, und es ſchauet an einem dreieckigen Gegenſtande nichts anders als eine Form an, die, wenn ſie für einen empiriſchen Gegenſtand möglich, auch immer die nehmlichen jedem Dreieck zukommenden Eigenſchaften haben muſs. Die reine Anſchauung iſt alſo freilich als Anſchauung einzeln und individuell, aber als reine Anſchauung *a priori* iſt ſie nothwendig und allgemeingültig, und hat in ſo fern die Natur der Schemate oder reinen Bilder der Einbildungskraft, unter denen wir uns die allgemeinen ſinnlichen Begriffe, z. B. ein Pferd überhaupt, einen Menſchen überhaupt vorſtellen; doch mit dem Unterſchiede, daſs dieſe letztern Schemate aus der Erfahrung entſpringen, die erſtern aber *a priori* aus der Sinnlichkeit des Menſchen ſelbſt, und zwar der Form derſelben, unter der ſie allein Eindrücke zu äuſsern Gegenſtänden erhalten kann (aus dem innern Quell des reinen Anſchauens). Und folglich müſſen nun die beiden Sätze a und b ſo heiſsen:

a. Es ist deswegen etwas nothwendig und allgemein wahr, weil es

b. an dem einzelnen und individuellen Schema, welches die nothwendige und allgemeine Form solcher Anschauungen ist, so und nicht anders vorgestellt wird.

Und dieses ist kein Widerspruch. Man sehe auch den Art. Construiren, 6.

13. Schwabs Behauptungen sind eigentlich gegen Schulzens drei Sätze (Prüfung der Kant. Critik der rein. Vern. Königsb. 1792. 2 Th. S. 44. 45.) gerichtet:

a. Die Möglichkeit der geometrischen Objecte ist blos durch die Anschauung gegeben;

b. die Gewissheit der geometrischen Postulate und Axiome beruht blos auf der Anschauung;

c. alle übrige Sätze der Geometrie lassen sich lediglich aus den geometrischen Postulaten und Axiomen herleiten, mithin beruhen sie auf eben der Anschauung wie diese. Was Schwab gegen den Satz a sagt, habe ich bereits widerlegt. Gegen b sagt er: Manche Axiomen der Geometrie sind sinnliche Anwendungen des Satzes des Widerspruchs, und das Princip der Congruenz der Figuren sei der versinnlichte Grundsatz der Identität; woraus erhelle, dass, wenn wir den Raum hinlänglich analysiren und auf Begriffe reduciren könnten, alle geometrische Axiome sich in den Satz des Widerspruchs und der Identität würden auflösen lassen. Dies soll wohl heissen, wir können den Widerspruch und die Identität hier nicht aus den Begriffen erkennen, sondern beides muss uns in die Sinne fallen (das heisst aber, wir müssen sie anschauen). Hiermit wäre

alſo ſchon, unter dem Schein der Widerlegung, Kants Behauptung, daſs die mathematiſchen Sätze auf Anſchauungen beruhen, nur mit andern Worten, nehmlich ſtatt Anſchauung, Verſinnlichung geſetzt, zugegeben. Allein die ſynthetiſchen Urtheile würden dann wegfallen, wenn es der Satz des Widerſpruchs und der Identität wäre, der in manchen Axiomen und bei der Deckung der Figuren angeſchauet oder verſinnlicht wird? Antwort: der Satz des Widerſpruchs und der Identität betrifft gar nicht Dinge, ſondern Begriffe. Wenn ich z. B. zwei Zimmer ausmeſſe und ſo durch eine empiriſche Operation finde, daſs ſie beide gleich groſs ſind und gleiche Figur haben, ſo kann ich darum nicht ſagen, es wird mir hier der Grundſatz der Identität verſinnlicht. Denn dieſe Zimmer ſind ja darum nicht die nehmlichen, weil ſie congruent ſind. Begriffe aber *ſind die* nehmlichen, wenn ſie identiſch ſind. Bei der reinen Anſchauung des Raums ſind zwei Triangel, die ſich decken, zwar ein und derſelbe Triangel, aber wenn ich ſie in zwei verſchiedenen Stellen des Raums denke, doch numeriſch verſchieden. Daher kann ich die congruenten Triangel der Mathematik nicht identiſche Triangel nennen. Das Decken der Figuren iſt eine Art reiner Conſtruction in der Geometrie, durch welche die ſynthetiſchen Sätze der Congruenz möglich werden; aber dieſes führt darum nicht unwiderſtehlich auf den Gedanken, daſs wenn wir den Raum auf Begriffe reduciren könnten, ſich dieſe Begriffe in identiſche und die geometriſchen Axiome in den Satz der Identität würden auflöſen laſſen. Identiſche Begriffe ſind vollkommen die nehmlichen, nur daſs ſie zu verſchiedenen Zeiten gedacht werden; congruente Figuren wären die nehmlichen, wenn ſie nicht in verſchiedenen Stellen des Raums vorgeſtellt würden, und alſo nicht numeriſch verſchieden wären. Der Satz des Widerſpruchs aber iſt noch weniger als der der

Identität in den geometrischen Axiomen versinnlicht. Wir wollen Schwabs Beispiel zum Beweise nehmen. Zwischen zwei Puncten giebt es nur Eine gerade Linie. Man versuche es nur, sagt Schwab, zwischen zwei Puncten sich zwei gerade Linien vorzustellen, so wird man finden, dass solches unmöglich ist. So weit ist alles richtig. Schwab beruft sich hier selbst auf die Anschauung, und die Unmöglichkeit lehrt, dass diese Anschauung *a priori* ist, es ist unserm Anschauungsvermögen unmöglich. Nun setzt er aber noch hinzu: wenn man sich zwei Linien zwischen den beiden Puncten vorstellen wollte, so würde man finden, dass man die eine davon, oder beide, als nicht gerade, mithin etwas Widersprechendes denken müsste. Allein Schwab verwechselt hier das Widersprechende und das Gegentheil einer Vorstellung mit einander. Ich muss mir das Gegentheil von einer geraden Linie denken, um mir zwei Linien zwischen zwei Puncten vorzustellen; ich würde mich aber nicht etwas Widersprechendes (logisch Unmögliches), sondern Nichtanschaubares (real Unmögliches) mir vorzustellen bestreben, wenn ich mir zwei gerade Linien zwischen zwei Puncten vorstellen wollte. Denn Widerspruch ist die Beilegung eines Prädicats, welches das Gegentheil von etwas im Subject, welches aber ein Begriff seyn muss, ist. Dass der Raum zwischen zwei Puncten nun so beschaffen seyn soll, dass zwei gerade Linien in demselben möglich sind, kann nicht ein Widerspruch heissen. Es würde ein Widerspruch seyn, wenn ich sagte: In dem Raume, welcher so beschaffen ist, dass zwischen zwei Puncten nur Eine gerade Linie in ihm möglich ist, sind zwei gerade Linien zwischen diesen zwei Puncten möglich. Allein in unserm Beispiel ist der Gegenstand des reinen Anschauens selbst nicht der Begriff von ihm. Wenn ich von diesem Gegenstande etwas behaupte, was der Beschaffenheit desselben entgegen ge-

ſetzt iſt, ſo iſt in meiner Behauptung kein Widerſpruch. Nur das Ding ſelbſt, der Gegenſtand iſt ganz anders, als es das Prädicat ausſagt, das ich mit meinem Begriffe von dieſem Gegenſtande verknüpfen will. Mein Begriff, der noch beſchränkt iſt, läſst dieſe Verknüpfung zu, weil in demſelben kein Merkmal iſt, von welchem das Prädicat das Gegentheil wäre; es läſst ſich wohl denken. Aber mein Begriff von dem Dinge (dem Raum zwiſchen zwei Puncten) wird erweitert, wenn mich die Anſchauung lehrt, daſs ſich das Prädicat (zwei gerade Linien zwiſchen den beiden Puncten) von ihm nicht prädiciren läſst. Und wenn ich nun von meinem Subject, das dieſen erweiterten Begriff enthält, das Prädicat prädiciren wollte, ſo entſtände der Widerſpruch. Schwab iſt hier von der Vorſtellung irre geführt worden, daſs alles, was unmöglich iſt, ſich widerſprechen ſoll, und die ſinnliche Vorſtellung (die Anſchauung) die verworrene Vorſtellung deſſen ſei, was allein der Verſtand durch Begriffe deutlich erkenne. Allein bloſs das logiſch Unmögliche widerſpricht ſich, das real Unmögliche darf ſich eben nicht widerſprechen. Es iſt uns möglich, einen Gegenſtand zu denken, (logiſche Vorſtellung davon zu machen), der ſich nirgends (an keinem Ort im Raume) befände, hierin liegt alſo kein Widerſpruch, und wir denken uns Gott wirklich ſo; aber es iſt uns unmöglich, uns eine reale Vorſtellung davon zu machen, weil unſre Art realer Vorſtellungen (ſinnlicher Anſchauungen) auf Gott nicht anwendbar iſt, nicht aber weil es für uns ein Widerſpruch iſt, uns unter Gott einen realen Gegenſtand vorzuſtellen. Denn das hieſse, Gott ſei ein Unding. Sinnliche Vorſtellungen ſind aber ſo wenig verworrene Vorſtellungen, daſs ſie im Gegentheil oft weit mehr Klarheit und Deutlichkeit haben als Verſtandesvorſtellungen oder Begriffe. Sie ſind ein eigener Quell von Erkenntniſſen. Dies

lehrt die Mathematik, deren Evidenz eben auf dieſen Anſchauungen beruhet, in welcher Evidenz es ihr die Philoſophie aus Mangel der Anſchauungen, mit aller Deutlichkeit der Begriffe, doch nicht nachthun kann. Uebrigens hat Schwab nicht bedacht, daſs er die Sätze der Mathematik auf ſeinem Wege, nicht von den Sätzen des Widerſpruchs und der Identität ableitet, ſondern daſs er dieſe logiſchen Sätze an den Conſtructionen der Geometrie anſchauet, folglich von ihnen ableitet. Er erkennt alſo die Sätze der Geometrie nicht aus dieſen logiſchen Sätzen, ſondern findet dieſe letztern nur in den Sätzen der Geometrie wieder, wodurch er folglich die Frage nicht auflöſet: wie iſt reine Mathematik möglich? Aber noch weit weniger glückt es Schwab, wenn er den Unterſchied zeigen will zwiſchen den geometriſchen Axiomen und den gleichfalls als wahr anerkannten Erfahrungsſätzen. In dem Satz, einige Steine ſind nicht ſchwer, ſoll kein Widerſpruch ſtecken, und doch iſt der Satz falſch. Das ſoll daher rühren, daſs wir uns bei dieſem Satz erſt beſinnen müſſen, ob er nicht möglich ſei; bei dem geometriſchen Satz aber gar keine Möglichkeit ſei, das Gegentheil zu denken. Worauf ſoll denn die Falſchheit jenes Satzes beruhen? giebt es alſo nicht noch einen andern Quell der Erkenntniſs der Wahrheit als den Satz des Widerſpruchs? und was iſt das ſonſt als Anſchauung? Aber freilich raubt ſich Schwab dieſen Quell ſelbſt, wenn er den Unterſchied zwiſchen Leibnitzens und Kants Theorie bloſs in den Ausdrücken ſucht, und Kant das traurige Geſchäft zutheilt, daſs er bloſs ſtatt: das Gegentheil läſst ſich nicht denken, ſage: das Gegentheil läſst ſich nicht anſchauen. Schwab will daher eine Vereinigung zwiſchen beiden dadurch ſtiften, daſs man ſagen ſoll: das Gegentheil läſst ſich nicht vorſtellen; gleichſam als wenn die Naturforſcher ſagen wollten, wir wollen uns nicht weiter darum ſtreiten,

ob ein Spitz und ein Pudel verſchieden ſind, wir wollen lieber, um allem Streit ein Ende zu machen, dieſe Namen wegwerfen, und ſie beide Hunde nennen. Wenn Schwab hinzuſetzt: um dergleichen Diſtinctionen hat ſich freilich Euklid wenig bekümmert, ſo wundert man ſich, wie die Partheilichkeit für das gewohnte Syſtem ſo verblenden kann, daſs ein ſolcher Mann dasjenige für leere Diſtinctionen hält, wodurch uns das ganze Erkenntniſsvermögen aufgedeckt wird; und lieber annimmt, daſs z. B. die empiriſche Anſchauung einer Pyramide durch die äuſsern Sinne, die mathematiſche oder reine Anſchauung derſelben durch die reine Einbildungskraft, und den Begriff derſelben, welcher durch Merkmale gedacht wird, ohne ſich die Pyramide bildlich vorzuſtellen, zu unterſcheiden, ſei unnütz und verdiene keine Achtung (eine Diſtinction, um die ſich Euklid wenig bekümmerte), als daſs er den Irrthum aufgiebt, die Principien der Logik (der Satz des Widerſpruchs und der Identität) reichen hin, die Geometrie hervorzubringen.

So, ſagt Schwab, verhalte ſichs auch mit den geometriſchen Poſtulaten (daſs ſie nehmlich bloſs auf den logiſchen Principien beruhen). „Wenn Euklid poſtulirt: eine gerade Linie ins Unendliche zu verlängern, ſo ſieht jeder, daſs hier nichts Unmögliches gefordert wird.“ Aber eben daſs es ein jeder ſieht, d. i. anſchauet, behauptet Kant; durch bloſses Denken der Begriffe von gerader Linie, verlängern und dem Unendlichen, würde wohl Niemand die Möglichkeit dieſes Poſtulats herausklauben, man muſs ſich die Sache in der Anſchauung vorſtellen. Es hilft nichts, daſs Schwab ſagt, die Sache läſst ſich denken, anſchauen, vorſtellen, wie man will. Sie läſst ſich denken, das iſt wahr, denn es liegt kein Widerſpruch in den Begriffen, ſie iſt logiſch möglich; aber daraus folgt doch noch

nicht, dafs ſie geometriſch möglich iſt; denn ſonſt wären ja alle Aufgaben der Geometrie, deren Auflöſung eben die geometriſche Möglichkeit der Objecte zeigen ſoll, ganz unnütz, ſo bald man nur einſähe, dafs kein Widerſpruch zwiſchen den Begriffen des Objects wäre. Die Poſtulate der Geometrie ſind aber die Grundaufgaben derſelben, die axiomatiſchen Aufgaben, die allen Auflöſungen der übrigen Aufgaben zum Grunde liegen, und deren Auflöſung nicht weiter gezeigt, ſondern durch die unmittelbare Anſchauung (nicht durch die Vorſtellung überhaupt, ſondern ſchematiſche Vorſtellung) erkannt werden kann. Wenn aber Schwab ſagt: nur mufs man nicht behaupten, dafs eine jede gerade Linie ſich ins Unendliche verlängern laſſe, weil man ſich eine einzelne gerade Linie als ins Unendliche fortgehend vorſtellen könne: ſo hat er recht, wenn von einer empiriſchen Linie, z. B. durch Kreide auf der Tafel, die Rede iſt, aber unrecht, wenn von der ſchematiſchen Linie die Rede iſt, die ſich der Geometer vorſtellt, nicht denkt, ſondern anſchauet; denn dieſe gilt allerdings für jede (geometriſche und empiriſche) gerade Linie, weil ſie reine Form des Anſchauens ſelbſt iſt, der alles, was in der Geometrie und Natur gerade Linie iſt, unterworfen iſt. Woran ſieht denn aber Schwab, dafs hier nichts unmögliches gefordert wird, und dafs dies Sehen für jede einzelne gerade Linie gelte?

Kant, ſagt Schwab, müſſe ſeine Theorie von den ſynthetiſchen Urtheilen ſehr ſchwankend und undeutlich vorgetragen haben, weil Schulz den Wahrheitsgrund der geometriſchen Axiome und Poſtulate in das Anſchauliche ihrer Begriffe ſetze, Andere hingegen die Nothwendigkeit und Allgemeinheit derſelben keinesweges auf das Anſchauliche ihrer Begriffe, ſondern darauf gründen, dafs letztere *a priori* ſeyn. Ob Kant

ſeine Theorie ſchwankend und undeutlich vorgetragen habe, das konnte ja Schwab aus K. Schriften ſelbſt ſehen, zu dieſer Behauptung bedurfte es ja ſolcher Prämiſſen nicht, aus welchen die Conſequenz in Schwabs Schluſsſatz zu zeigen ſchwer werden möchte. Zwiſchen jenen beiden Behauptungen der kritiſchen Philoſophen iſt nicht der mindeſte Widerſpruch (wie Schwab ihnen vorwirft); denn Schulz ſagt: die Wahrheit der geometriſchen Axiome und Poſtulate beruhet auf Anſchauungen, und das iſt richtig; die Nothwendigkeit und Allgemeinheit der Axiome und Poſtulate iſt ja aber nicht ihre Wahrheit, ſondern eine Beſchaffenheit ihrer Wahrheit; denn empiriſche Wahrheit iſt doch auch Wahrheit, ohne darum nothwendig und allgemein zu ſeyn. Dieſe Nothwendigkeit und Allgemeinheit der geometriſchen Anſchauung nun beruhet darauf, daſs nicht die Begriffe, ſondern dieſe geometriſchen Anſchauungen *a priori* ſind. Wo iſt nun hier ein Widerſpruch?

Um Schulzens dritten Satz zu entkräften, giebt Schwab zu, daſs Euklides aus den wenigen geometriſchen Axiomen und Poſtulaten, die an der Spitze ſeiner Elemente ſtehen, das ganze Gebäude der Geometrie errichtet habe; allein, behauptet er, er habe dieſe Materialien vermittelſt anderer Axiome von unſinnlicher Natur bearbeitet. Die Antwort hierauf findet man im Art. Euklides, 4. ff. Man wird daſelbſt ſehen, daſs dieſe Axiome nicht ganz unſinnlicher Natur und anſchauungslos ſind; und daſs ſie auch nicht der (materielle) Grund ſind, warum die geometriſchen Sätze allgemein und nothwendig ſind. Wenn Schulz ſagt, daſs die Geometrie lediglich auf der Anſchauung beruhe, ſo will er offenbar damit nicht die Grundſätze und Regeln des Denkens überhaupt, die in allen Wiſſenſchaften gültig ſind, ausſchlieſsen. Denn daſs in der Geometrie gedacht, und daſs in derſelben nach den

Grundſätzen und Regeln der Logik gedacht werden muſs, verſteht ſich ja von ſelbſt. Mit dem Kitt des Satzes des Widerſpruchs allein würde Schwab (um ſein eigenes Gleichniſs zu gebrauchen) wahrlich die Steine und das Gebäude der Geometrie nicht darſtellen, wenn nicht der Stoff, die Materie dazu durch die Anſchauung gegeben würde.

14. Schwab behauptet endlich auch von den Sätzen der Arithmetik, daſs ſie, z. B. $1 + 1 = 2$ nicht ſynthetiſch, ſondern offenbar identiſch wären. Die Widerlegung dieſer Behauptung findet man im Art. Analytiſches Urtheil, 16. Die Arithmetik ſoll, nach Schwab, vorzüglich die Kantiſche Behauptung, daſs der Wahrheitsgrund der ganzen Mathematik die ſinnliche Anſchauung ſei, umſtoſsen. Kant, meint er, müſſe ſelbſt zugeben, daſs die Einheit, da ſie ſich in der Tafel der Kategorien als ein Stammbegriff des Verſtandes befinde, ein ganz unſinnlicher Begriff ſei; folglich müſſe es auch $1 + 1 + 1 \ldots\ldots$ d. h. jede Zahl ſeyn. Die Widerlegung dieſes Einwurfs findet man im Art. Gröſse, 3, ff. Was Schwab davon ſagt, daſs wir uns die Wahrheit des Satzes $1 + 1 = 2$ auf einmal, ohne Succeſſion vorſtellen, findet ſeine nähere Beſtimmung im Art. Gröſse, 5. Auch findet man daſelbſt, warum die Zeit nur der Wahrheitsgrund der arithmetiſchen und nicht auch der geometriſchen Sätze iſt. Es iſt übrigens ſehr ungerecht, wenn Schwab, weil er dieſe Kantiſchen Theorien nicht gehörig kennt, ausruft, ſo willkührlich und unzuſammenhängend iſt alles in dieſer Theorie; aber es iſt nicht bloſs ungerecht gegen Kant, ſondern beleidigend für alle, die aus Einſicht ſeine Theorie verſtehen, und ſich von ihrer ewig unumſtöſslichen Wahrheit überzeugt haben; es iſt eines ruhigen Wahrheitsforſchers, dem es bloſs um Wahrheit, und

nicht um Rechthaberei zu thun ist, ganz unwürdig, zu sagen: dass die Kantische Behauptung in der Geometrie für oberflächliche Köpfe noch einen Schein habe. Die Nachwelt wird einst in der Geschichte der Philosophie, wenn die Parteisucht nicht mehr mit sprechen wird, entscheiden, auf welcher Seite die Untersuchungen oberflächlich waren: traurig genug für die unterliegende Partei, wenn diese Nachwelt den Ausspruch bestätigen sollte, dass jede oberflächliche Untersuchung auch einen oberflächlichen Kopf voraussetze. Uebrigens geben wir zu, dass es für einen Verstand, der nicht an die Bedingung der Zeit gebunden ist, keine Arithmetik gebe, und fragen nur, wozu es in dem göttlichen Verstande eine Zahl und eine Arithmetik geben soll, wenn er doch nicht zählt, wie alle Philosophen bisher sollen zugegeben haben? Wir freuen uns, dass der neuern Philosophie (wie Schwab spottend sagt) eine solche Behauptung von Gott vorbehalten war; wehren es aber auch Niemanden, zu glauben, dass es im göttlichen Verstande Zahlen und eine Arithmetik gebe, wahrscheinlich um sich die Gröfse und Anzahl der erschaffenen Dinge, ohne Succession (successive Anwendung der Einheit oder des Maafses) (also ohne sie zu zählen und auszurechnen, das heifst doch wohl, ohne Arithmetik) auf einmal vorzustellen. Was mit irgend einem Gesetz des Subjects nicht übereinkömmt, überschreitet ja darum nicht alle Einsicht und Erkenntnifs überhaupt (S. III. §. 1. *)).

15. Die Vernunft hat vermittelst der Mathematik grofses Glück gemacht (C. 752.); denn sie hat, ohne dass die Erfahrung, als Erkenntnifsquelle, dazu etwas hergegeben hätte, eine Menge von Wahrheiten gänzlich *a priori*, und mit unverkennbarer Evidenz, welche auch die spätelte Nachkommenschaft noch anerkennen wird, aufge-

ſtellt. Man hat dieſes mit Recht der Methode in der Mathematik zugeſchrieben, allein die Methode iſt es doch nicht allein, die dieſes vermag, ja ſie iſt auſser der Mathematik nicht einmal anwendbar, wie die Verunglückung derſelben in der Philoſophie uns durch die Erfahrung gelehrt hat. Aber der Hauptgrund des Glücks der Vernunft vermittelſt der Mathematik iſt und bleibt der, daſs dieſe alle ihre Begriffe auf Anſchauungen bringen, und dieſe *a priori* geben kann. Dadurch wird die Mathematik, ſo zu reden, Meiſter über die Natur, indem ſie derſelben Geſetze vorſchreibt, nach welchen ſich die ganze Natur ohne Ausnahme richten muſs. Es fehlt uns eigentlich noch an einer Philoſophie der Mathematik, die unter dem Namen einer Metaphyſik derſelben wohl auftreten dürfte, trotz allem Spott, den ſich Käſtner, der nicht verſtand, was damit gemeint war, darüber erlaubte. In dieſer Metaphyſik, welche zu liefern wahrlich kein leichtes Geſchäft ſeyn möchte, müſste das, was in dieſem Artikel nur kurz angegeben iſt, weiter ausgeführt, und inſonderheit der ſpecifiſche Unterſchied des Vernunftgebrauchs in der Mathematik von dem in der Philoſophie, der vor Kant Niemanden in Sinn und Gedanken kam, weiter auseinander geſetzt werden.

16. Was die Methode der Mathematik betrifft, ſo beruhet die Gründlichkeit dieſer Wiſſenſchaft auf

a. Definitionen, ſ. Begriff, 11.

b. Axiomen, ſ. Axiomen; und

c. Demonſtrationen, ſ. Demonſtration.

Ohne dieſe kann man in der Mathematik nichts ausrichten, und der vermeintliche Philoſoph, der nach philoſophiſcher Methode, durch Analyſirung und Eintheilung der Begriffe, durch

Erläuterung und Belegung mit Beiſpielen, durch Abſtraction von allem Empiriſchen, kurz durch bloſse Behandlung der Begriffe ohne Conſtruction und Anſchauung etwas ausrichten wollte, würde ein bloſses Geſchwätz erregen. Die Methode der Mathematik iſt auch in folgenden Stücken ſehr von der in der Philoſophie unterſchieden:

a. Die Mathematik ſchickt die Definition voran, und giebt dadurch den Begriff; in der Philoſophie iſt der Begriff gegeben, daher macht die Definition (beſſer vollſtändige Expoſition) den Beſchluſs der ganzen Unterſuchung, ſ. Expoſition, 21. ff. Mathematiſche Definitionen können niemals irren. Philoſophiſche Definitionen ſind dem Irrthum unterworfen. Man nehme z. B. die erſte Definition im Euklides: ein Punct iſt, was (im Raum *)) keine Theile hat; und die erſte Erklärung in Baumgartens Metaphyſik (§. 3.): eine Sache (Etwas, Möglich) iſt, was nicht Nichts iſt, was vorgeſtellt werden kann, was keinen Widerſpruch enthält. Dort wird der Begriff des Puncts durch die Definition zuerſt gegeben. Euklides macht ſich ſeinen Begriff und will ſagen: ſtelle dir vom Raum etwas vor, was gar nicht ausgedehnt iſt, nichts mehr und nichts weniger, das nenne ich einen Punct. Mit der Erklärung des Begriffs einer Sache verhält es ſich anders, denn dieſer Begriff iſt ſchon da, und es fragt ſich, was iſt das Merkmal, woran ſich Etwas von Nichts, das Mögliche vom Unmöglichen, ein Ding vom Undinge unterſcheidet? In der mathematiſchen Definition hebt Euklides aus der reinen Vorſtellung des Raums etwas aus, und benennt es; in der philoſophiſchen, will Baumgarten es auch ſo ma-

*) *In quantitate continua*, ſagt Clavius.

chen, und ſetzt daher auch die Benennung hinter die Erklärung; denn er ſagt eigentlich, was nicht Nichts iſt u. ſ. w. iſt Etwas u. ſ. w. Allein das hilft ihm nichts. Der Begriff iſt darum doch eher da, als die Erklärung. Denn Sachen, Etwas, das Mögliche iſt da, aber der Punct entſteht erſt für die reine Einbildung, wenn ich mir vom Raum etwas, das nicht aus Theilen beſteht, vorſtelle. Unrichtig kann daher eine mathematiſche Definition nicht ſeyn, weil der Mathematiker bloſs angiebt, was man ſich vorſtellen ſoll; der Philoſoph aber kann eine unrichtige Erklärung geben, weil er den Begriff nicht macht, vielmehr angiebt, nicht was er in ihm gedacht haben will, ſondern was er enthält. Uebrigens kann die mathematiſche Definition eben ſowohl als die philoſophiſche in Anſehung der Präciſion fehlerhaft ſeyn. So hat die gemeine Erklärung der Kreislinie: daſs ſie eine krumme Linie ſei, deren Puncte alle von einem einigen (dem Mittelpuncte) gleich weit abſtehen (*Ozanam Cours de Mathematique T. III. Def. XIX.*), dieſen Fehler, denn krumm (d. i. kein Theil von ihr gerade) iſt eine unnöthige Beſtimmung in dieſer Definition. Daſs nehmlich die Kreislinie krumm ſei, iſt ein Zuſatz zu der Definition, der aus ihr gefolgert wird, und bewieſen werden muſs. Die philoſophiſchen Definitionen ſind alle analytiſch. Alle Definitionen ſind entweder ſynthetiſch oder analytiſch. Eine ſynthetiſche Definition entſteht dadurch, daſs ich mir den Begriff aus ſeinen Merkmalen ſelbſt zuſammen ſetze, und ſo ihn mache. Alle Definitionen der Mathematik ſind daher ſynthetiſch, denn der Mathematiker macht ſich ſeinen Begriff erſt willkührlich und benennt ihn dann. Eine Definition iſt aber analytiſch, wenn der Begriff ſchon da iſt, gegeben iſt, und ſo die Merkmale, die in demſelben gedacht werden ſollen, erſt aufgefunden werden müſſen. Dies iſt nun der Fall

mit allen philoſophiſchen Begriffen (L. 217.). Dieſe ſind gegeben, und alle gegebenen Begriffe, ſie mögen *a priori* oder *a poſteriori* gegeben ſeyn, können nur durch Analyſis definirt werden, d. h. man kann ſie nur dadurch deutlich machen, daſs man die Merkmale derſelben ſucceſſiv aufſucht und klar macht. Werden alle Merkmale aufgefunden und klar gemacht, ſo wird der Begriff vollſtändig deutlich; bringt man auch nicht zu viel Merkmale in die Erklärung, ſo iſt ſie präcis, und eine wahre Definition. Allein man kann durch keine Probe gewiſs werden, ob man alle Merkmale eines gegebenen Begriffs durch vollſtändige Analyſe erſchöpft habe, ob alſo die Erklärung nicht der Ausführlichkeit ermangele, die doch das Weſentliche einer Definition ausmacht, folglich ſind alle analytiſche, und damit alle philoſophiſche Erklärungen unſicher, und die Methode der Mathematiker im Definiren läſst ſich in der Philoſophie nicht nachahmen (L. 219. f. C. 759. M. I. 876.). So zeigt ſich z. B. wirklich, daſs Baumgartens Erklärung des Dinges, worunter er doch nicht bloſs ein logiſches Ding, d. i. einen Begriff, ſondern ein reales Ding, ein wirkliches, auſserhalb dem Denken befindliches, Etwas verſtand, fehlerhaft iſt. Denn er hat wirklich nur das logiſche Ding erklärt, ſ. Ding.

b. Die Mathematik iſt der Axiomen fähig, die Philoſophie nicht, ſ. Axiomen.

c. Die Mathematik enthält Demonſtrationen, die Philoſophie nicht, ſ. Demonſtration. Die Mathematik hat alſo einen Vorzug, den ſich die Philoſophie nicht anmaſsen kann (C. 763.), ſ. Diſciplin, 5.

17. Die angewandte Mathematik hat

keine andern Grenzen, als die Natur ſelbſt, deren Erkenntniſs unerſchöpflich iſt, und kann ſo viel Wiſſenſchaften enthalten, als es Gegenſtände giebt, die ſich durch Conſtruction der Begriffe beſtimmen laſſen. Der gewöhnlichſten Gegenſtände dieſer Art ſind drei: die Kräfte und Bewegungen der Cörper, das Licht und die Himmelscörper. Nach dieſen zerfällt die angewandte Mathematik beim gewöhnlichen Vortrage in die drei Hauptabſchnitte, die mechaniſchen, optiſchen und aſtronomiſchen Wiſſenſchaften. Jeder Theil enthält wiederum mehrere Theile. So wie ſich aber unſere Kenntniſſe der natürlichen Dinge immer vervielfältigen, ſo finden ſich auch von Zeit zu Zeit neue Gegenſtände der mathematiſchen Betrachtung und neue Theile der angewandten Mathematik. Dies ſagt ſchon Baco (*De augment. ſcientiar. l. III. c. 6.*) vorher: ſo wie die Phyſik ſich täglich erweitern und neue Grundſätze ans Licht bringen wird, ſo wird auch die Mathematik in vielen Dingen neue Bemühungen bedürfen und es werden mehrere Theile der angewandten Mathematik entſtehen. So haben zu dem Syſtem der angewandten Mathematik Wolf die Aerometrie, Euler die Muſik, Lambert die Pyrometrie, Bouguer und Lambert die Photometrie hinzugeſetzt.

18. Kant behauptet mit Recht:

daſs in jeder beſondern Naturlehre nur ſo viel eigentliche Wiſſenſchaft angetroffen werden könne, als darin Mathematik anzutreffen iſt (N. VIII.).

Dieſen Satz beweiſet er ſo:

Eigentliche Wiſſenſchaft kann nur diejenige Erkenntniſs genannt werden, deren Gewiſsheit

apodiktiſch iſt. Apodiktiſche Gewiſsheit iſt eine ſolche, welche das Bewuſstſeyn der Nothwendigkeit bei ſich führt (N. V.). Diejenige Erkenntniſs, die das Bewuſstſeyn der Nothwendigkeit bei ſich führt, muſs *a priori* ſeyn. Eine Wiſſenſchaft der Natur, welche *a priori* iſt, heiſst reine Naturwiſſenſchaft. Alſo bedarf alle eigentliche Naturwiſſenſchaft einen reinen Theil (N. VI. IX.). Dieſer reine Theil muſs dem empiriſchen Theil der Naturerkenntniſs zum Grunde liegen, d. i. er muſs die Principien *a priori* aller Erklärungen der empiriſchen Naturdinge enthalten, und alſo eine Erkenntniſs der Naturdinge *a priori* enthalten (N. IX.).

Nun heiſst etwas *a priori* erkennen, es aus ſeiner bloſsen Möglichkeit erkennen, d. i. daſs es den Geſetzen der Anſchauung und der Verſtandesbegriffe gemäſs iſt.

Die Möglichkeit beſtimmter Naturdinge, d. i. wirklicher Individuen (ſ. Individuum) kann aber nicht aus ihren bloſsen Begriffen erkannt werden. Denn aus dem bloſsen Begriff kann zwar die logiſche Möglichkeit, die Möglichkeit des Gedankens, daſs er nehmlich ſich ſelbſt nicht widerſpreche, aber nicht die reale Möglichkeit, die Möglichkeit des Gegenſtandes des Gedankens, des wirklichen Naturdinges, welches auſser dem Gedanken (als exiſtirend) gegeben werden kann, erkannt werden.

Zur Erkenntniſs der Möglichkeit beſtimmter Naturdinge wird alſo Anſchauung erfordert; und ſind dieſe Naturdinge *a priori*, Anſchauung *a priori* durch Conſtruction ſeines Begriffs.

Nun iſt die Vernunfterkenntniſs durch Conſtruction der Begriffe, vermittelſt Darſtellung des Gegenſtandes in einer Anſchauung *a priori*, Ma-

thematik. Alſo kann in jeder beſondern Naturlehre, d. i. Naturlehre über beſtimmte Naturdinge, nur ſo viel eigentliche Wiſſenſchaft enthalten ſeyn, als Mathematik in ihr angewandt werden kann (N. IX.).

19. Die chemiſchen Wirkungen der Materien auf einander ſind bis jetzt der Anwendung der Mathematik auf ſie unfähig, denn es läſst ſich für ſie bis jetzt noch kein Begriff ausfinden, der ſich conſtruiren lieſse; folglich iſt die Chemie bis jetzt noch keine eigentliche Wiſſenſchaft (N. X.). Die Mathematik iſt ferner auf die Phänomene (Erſcheinungen) des innern Sinnes nicht anwendbar, man müſste denn allein das Geſetz der Stetigkeit (Continuität) in dem Abfluſs der Veränderung im innern Sinn in Anſchlag bringen wollen, welches aber eine Erweiterung unſrer Erkenntniſs der Phänomene des innern Sinnes ſeyn würde, die ſich zu der Mathematik der Körperlehre, wie die Lehre von den Eigenſchaften der geraden Linien (des Raums nach Einer Dimenſion) zur ganzen Geometrie (der Wiſſenſchaft von den Eigenſchaften des Raums nach allen drei Dimenſionen) verhalten würde. Die Seelenlehre kann alſo keine eigentliche Wiſſenſchaft werden, ob ſie wohl zur Naturlehre gehört, und Naturlehre der Phänomene des innern Sinnes iſt (N. X. f.). S. übrigens Körperlehre.

20. Hieraus läſst ſich nun zweierlei erklären, einmal, warum das Feld der angewandten Mathematik ſo groſs, und zweitens, welches die Grenzen zwiſchen der angewandten Mathematik und der Erfahrungsphyſik oder empiriſchen Naturlehre ſind. Die angewandte Mathematik iſt aus zwiefachem Grunde unerſchöpflich. Alle Anſchauung, reine ſowohl als empiriſche, iſt unerſchöpflich: die reine Mathematik, deren Anwendung auf empiriſche Ge-

genſtände die angewandte Mathematik iſt, bietet daher eben ſowohl eine unendliche Mannigfaltigkeit von Anſchauungen an, als die empiriſche Naturlehre. Daher können wir in der angewandten Mathematik, theils wegen der Unerſchöpflichkeit reiner Anſchauungen, die ſie anwendet, theils wegen der Unerſchöpflichkeit der empiriſchen Gegenſtände, auf die jene angewandt werden können, niemals zur abſoluten Vollſtändigkeit gelangen, ſondern die angewandte Mathematik kann eben ſo, wie die reine Mathematik und empiriſche Naturlehre ins Unendliche erweitert werden (N. XV.).

21. Es iſt ſchwer, die Grenzen zu beſtimmen, welche die angewandte Mathematik von der empiriſchen Naturlehre ſcheiden. Viele ältere Lehrbücher der Phyſik tragen faſt nichts als mathematiſche Lehren vor, und vernachläſsigen darüber nicht nur die chemiſchen Unterſuchungen, ſondern auch die eigentliche Betrachtung der wirklich exiſtirenden Natur. Lorenz (Elemente der Mathematik, 2. Ausgabe, 2. Th. 1. Abth. S. XII. ff.) hat dieſe Grenzen ſehr richtig angegeben, aber nur aus dem von Kant aufgefundenen eigenthümlichen Charakter der Mathematik, daſs ſie Erkenntniſs durch Anſchauung *a priori* iſt, kann es bewieſen werden, daſs dieſe Grenzen die allein richtigen ſind. Alles nehmlich, was durch reine Anſchauung vermittelſt der Conſtruction *a priori* erkannt werden kann, gehört für die Mathematik. Aber alles, was *a priori* iſt, iſt eben darum allgemeingültig und nothwendig. Was hingegen durch empiriſche Anſchauung vermittelſt der bloſſen Erfahrung, unter Anwendung jener allgemeinen und nothwendigen Geſetze, oder auch ohne ſie, erkannt wird, und eben daher zufällig und durchgängig empiriſch beſtimmt iſt, alſo die Erkenntniſs, nicht der allgemeingültigen Schematen oder reinen Anſchauungen des Empiriſchen

der Erfahrungsgegenſtände, ſondern dieſes Empiriſchen ſelbſt, iſt der Gegenſtand der Phyſik oder empiriſchen Naturlehre. Die empiriſche Naturlehre wendet alſo die Lehrſätze der Mathematik auf die beſondere Beſchaffenheit der empiriſchen Gegenſtände an, und entlehnt dazu aus der angewandten Mathematik das allgemeine Geſetz, um den beſondern Fall in der Natur darunter zu bringen, und ihn daraus, ſo weit mathematiſche Lehren dazu zureichen, zu erklären. Geſetzt alſo, es ſei ein gewiſſer Stoff durch den Sinn gegeben, z. B. das Undurchdringliche im Raume überhaupt oder die Materie, und ſeine Eigenſchaften, Schwere, Gewicht, oder auch beſondere Materien, das Waſſer, die Luft, das Licht, der Ton u. ſ. w. ſo unterſucht die Mathematik das, was ſich davon conſtruiren läſst, alſo was ſich in der reinen Anſchauung von dieſem empiriſchen Datum ganz allgemein für alle mögliche Erfahrungsfälle erkennen läſst, z. B. das Gleichgewicht, den Schwerpunct, die Friction, die Schwere und das Gewicht bei flüſſigen Cörpern überhaupt u. ſ. w. So iſt die Lehre vom reinen Hebel Mathematik, die Anwendung dieſer Lehre auf die Bewegungen der Gliedmaſsen, und der durch ſie zu überwältigenden Laſten vermittelſt der Muskeln, Phyſik.

22. Der Urſprung mathematiſcher Kenntniſſe iſt ohne Zweifel ins höchſte Alterthum zu ſetzen. Wahrſcheinlich brachten Bedürfniſs und Nothwendigkeit zuerſt techniſche Erfindungen hervor, durch welche nachher ſcharfſinnige Köpfe auf die allgemeinen theoretiſchen Sätze gebracht wurden. Nach den Zeugniſſen der Alten ſoll dies zuerſt bei den Phöniciern und Aegyptiern geſchehen ſeyn; jenen ſchrieb man nach dem Strabo (*Geogr.* l. XVII.) die Erfindung der Rechenkunſt, dieſen nach dem Herodot, Plato und Ariſtoteles die Entdeckung der Geometrie zu. Ariſtoteles

(*Metaph.* I, 1.) leitet den Urſprung der Theorie der Geometrie aus dem geſchäftsloſen und ganz der Betrachtung gewidmeten Leben der ägyptiſchen Prieſter her. Aus Aegypten brachten Thales und Pythagoras die mathematiſchen Kenntniſſe nach Griechenland. Plato und ſeine Schule haben inſonderheit die Geometrie erweitert, und nach derſelben haben ſich die Alexandriniſchen Gelehrten groſse Verdienſte um die mathematiſchen Wiſſenſchaften erworben, ſ. Euklides. Die griechiſchen Entdecker in der Mathematik oder auch berühmte Schriftſteller dieſes Zeitraumes ſind auſser dem Euklides vornehmlich Hypſikles, Archimedes, Apollonius, Diophantus, Pappus, Theon, Ptolemäus, Theodoſius und Proklus. Im mittlern Zeitalter erhielten ſie die mathematiſchen Wiſſenſchaften bei den Arabern oder Saracenen, denen wir die Ueberlieferung dieſer Kenntniſſe an den Occident nebſt verſchiedenen Erweiterungen der Wiſſenſchaft ſelbſt zu verdanken haben. Sie überſetzten die Werke des Euklides, Archimedes, Apollonius u. a. m. in ihre Sprache, commentirten über dieſelben, gaben der Trigonometrie eine beſſere Geſtalt, und führten in die Rechenkunſt die von den Indianern entlehnte Bezeichnung mit zehn Ziffern ein, welche der neuern techniſchen Arithmetik ſo groſse Vorzüge vor der alten verſchafft hat. Auch brachten ſie es zuerſt zu einiger Vollkommenheit in der Algebra. Im funfzehnten und ſechszehnten Jahrhundert erwachte das Studium der mathematiſchen Wiſſenſchaften in den occidentaliſchen Ländern. Leonhard von Piſa und Lucas von Burgo machten die Algebra bekannter, welche in Italien durch Tortolea, Cordan, Bambelli, und in Frankreich durch Viéta anſehnliche Erweiterungen erhielt. Purbach, Regiomontan, Rhäticus, Neper, Kepler und Cavalleri zeichneten ſich ebenfalls durch ihre Erfindungen und

neuen Methoden aus. Nachdem Harriot in England die Buchſtabenrechnung anſehnlich erleichtert und erweitert hatte, wandte Deſcartes dieſelbe ſehr glücklich auf die Geometrie an. Fermat, Wallés, Barrow, Gregory bereicherten die Arithmetik und Geometrie mit einer Menge neuer Methoden und Entdeckungen; Leibnitz und Newton endlich erfanden die Rechnung des Unendlichen. Dieſer Theil der höhern Mathematik und vorzüglich der Integralrechnung iſt ſeitdem durch die Bernoullis und Euler ungemein erweitert worden. Ein groſses Verdienſt um die Ausbreitung der mathematiſchen Wiſſenſchaften haben ſich die Neuern durch Abfaſſung guter Lehrbücher erworben. Johann Chriſtoph Sturm, Chriſtian Freiherr von Wolff, Hauſen, Segner, Käſtner, Karſten, Lorenz und Mönnich haben ſich in ihren Lehrbüchern über alle Theile der Mathematik verbreitet. Montucla und Käſtner haben die Geſchichte der Mathematik, Wolff und Scheibel die mathematiſche Bücherkunde bearbeitet (ſ. Gehler Phyſ. Wörterb. Art. Mathematik).

Mathematiſch,

mathematicum, *mathématique*. So heiſst etwas, wenn es bloſs auf die Anſchauung geht (C. 199.), oder vermittelſt einer reinen Anſchauung *a priori* erkannt wird, ſ. Dynamiſch und Mathematik, 1. f.

So giebt es:

1. Mathematiſche Antinomien, ſ. Antinomie, 3.

2. Mathematiſche Erkenntniſs, ſ. Erkenntniſs, mathematiſche.

3. Mathematiſche Gemeinſchaft, ſ. Gemeinſchaft, 11.

4. Mathematiſche Grundſätze. Dieſe ſind die Axiomen der Anſchauung, ſ. Axiomen der Anſchauung, und die Anticipationen der Wahrnehmung, ſ. Vorherbeſtimmung. Das Wort Axiom war ſchon längſt in dieſer Bedeutung gebräuchlich, aber die andern Benennungen der Grundſätze des reinen Verſtandes Anticipation, Analogie, Poſtulat hat Kant zuerſt in einer eigenen Bedeutung angewendet und gebraucht. Man findet ſie in Erfahrungsurtheil, 11. c. und den Begriff der Grundſätze des reinen Verſtandes in Anfang, 6. Kant hat die angeführten Benennungen der vier Arten der Grundſätze des reinen Verſtandes mit Vorſicht gewählt, um die Unterſchiede in Anſehung der Evidenz und der Ausübung dieſer Grundſätze nicht unbemerkt zu laſſen, z. B. das Wort Axiom zeigt an, daſs dieſe Grundſätze eigentliche Evidenz haben und auf Anſchauungen gehen u. ſ. w. Die mathematiſchen Grundſätze ſind überhaupt evident, auch die Anticipationen; denn ſie ſind einer intuitiven Gewiſsheit fähig, obwohl die dynamiſchen auch völlig gewiſs ſind. Allein die mathematiſchen, z. B. zwiſchen zwei Puncten iſt nur Eine gerade Linie möglich, unterſcheiden ſich doch darin von den dynamiſchen, z. B. dem: alle Veränderung muſs eine Urſache haben, daſs, ob ſie wohl beide gewiſs ſind, jene es doch durch die unmittelbare Anſchauung ſind, wenn ich mir die beiden Puncte und die Linie zwiſchen denſelben vorſtelle, dieſe aber bloſs durch den Begriff, daſs Erfahrung ſonſt unmöglich wäre. Da nehmlich alle Vorſtellungen in uns ſucceſſiv ſind, ſo würden wir allein eine zufällige und willkührliche Folge in unſern Vorſtellungen, d. i. ein von uns abhangiges Spiel von Vorſtellun-

gen, aber keine Erfahrung haben, wenn nicht in unſerm Verſtande ein Grund wäre, welcher Nothwendigkeit in diejenige Folge unſerer Vorſtellungen brächte, welche nicht von uns abhängen, ſondern allgemeingültig und objectiv ſeyn ſollen. Dieſen Grund denken wir uns durch den Begriff der Urſache, welcher nichts anders iſt, als die Vorſtellung der Nothwendigkeit in dem Vorausgehen einer beſtimmten Vorſtellung, z. B. des Regens, vor einer andern beſtimmten, z. B. des Naſswerdens, nach einer Regel. Zwiſchen dem Axiom und der Anticipation iſt aber noch der Unterſchied, daſs ſie zwar beide vermittelſt der Anſchauung unmittelbar gewiſs ſind, doch das erſtere die Quantität der Form betrifft, die zweite aber die Quantität der Empfindung. Von der Empfindung aber läſst ſich nichts anticipiren oder vorherbeſtimmen, als nur daſs ſie eine beſtimmte Gröſse haben, und daſs dieſe Gröſſe intenſiv (ein Grad der Empfindung, z. B. der Dichtigkeit, der Härte, des Lichts u. ſ. w.) ſeyn muſs, ſ. Empfindung, 7. f. Die Intenſität der Gröſse beſteht aber darin, daſs die Gröſse nicht in der Apprehenſion angetroffen wird, indem dieſe vermittelſt der bloſsen Empfindung in einem Augenblick geſchieht. Daher iſt ein groſser Unterſchied in der Anſchauung für die Grundſätze der extenſiven Gröſse oder der Axiomen und für die der intenſiven Gröſse oder der Anticipationen. Die Anſchauungen für die Axiomen ſind Anſchauungen extenſiver Gröſsen, die ich als ſolche unmittelbar ſelbſt als Aggregate oder durch Vergleichung mit den Theilen, woraus ſie beſtehen, anſchaue, und alſo durch Conſtruction der Menge ihrer Theile; die Anſchauungen für die Anticipationen ſind Anſchauungen intenſiver Gröſſen, die ich als ſolche nicht unmittelbar ſelbſt, ſondern durch Vergleichung mit andern Gröſsen dieſer Art und Zuſammenſetzung der gegebenen intenſiven Gröſse aus andern auſser ihr, z. B. des

Sonnenlichts aus dem Licht von 200000 Vollmonden, anſchaue, und alſo durch Conſtruction des anzuſchauenden Grades durch Zuſammenſetzung kleinerer Grade, ſ. Conſtitutiv, 2. und Conſtruiren, 3. a. Dieſe Grundſätze, die Axiomen der Anſchauung und Anticipationen der Wahrnehmung, nennt nun Kant mathematiſche Grundſätze, allein auch die beiden Principien dieſer Grundſätze, oder diejenigen beiden Grundſätze des reinen Verſtandes nennt er ſo, welche uns berechtigen, die Mathematik auf Erſcheinungen anzuwenden, und die im Art. Erfahrungsurtheil, 11. c. 1 und 2. angegeben ſind. Sie heiſsen nicht mathematiſch um ihres Inhalts willen, ſondern nur in Rückſicht auf ihre Anwendung, weil ſie uns berechtigen, die Grundſätze der Mathematik (Axiomen) und die Grundſätze der allgemeinen phyſiſchen Dynamik (Anticipationen, z. B. alle Materie erfüllet ihre Räume durch repulſive Kräfte aller ihrer Theile, die einen beſtimmten Grad haben, über den kleinere oder gröſsere ins Unendliche können gedacht werden) auf Gegenſtände der Erfahrung anzuwenden (ſ. Kraft, 9, e.) (C. 200. M. I, 235.), ſ. auch Conſtitutiv, 2.

Die Grundſätze, welche K. Principien der Axiomen der Anſchauung und der Anticipationen der Wahrnehmung nennt, ſind alſo nicht ſelbſt Grundſätze der Anſchauung oder der Mathematik (Axiomen oder Anticipationen), ſondern discurſive Grundſätze, nehmlich diejenigen Grundſätze des reinen Verſtandes, vermittelſt welcher jene Axiomen und Anticipationen möglich ſind. Wie aber dieſe Principien die Möglichkeit und objective Gültigkeit der Grundſätze der Mathematik begründen, findet man in den Art. Axiomen der Anſchauungen und Vorherbeſtimmung. Dieſe Principien gehen von Begriffen aus zur Anſchauung, d. h. die Möglichkeit

und Gültigkeit der Anſchauungen überhaupt für alle Erfahrungsgegenſtände wird nach ihnen aus Begriffen beſtimmt; dahingegen die Grundſätze der Mathematik von der Anſchauung aus zu Begriffen gehen, oder nach ihnen die Anſchauung vor dem Begriff hergehen muſs, den man ſich vom Object zu machen hat (C. 199. M. I, 232.).

5. Mathematiſche Kategorien, ſ. Kategorie, 19.

6. Mathematiſche Methode, ſ. Diſciplin, 5. und Mathematik, 16.

7. Mathematiſche Syntheſis, ſ. Syntheſis.

8. Mathematiſche Urtheile, ſ. Mathematik 4. ff. 11. ff.

9. Mathematiſche Verbindung oder Verknüpfung. Eine Verbindung, die auf die Erſcheinungen ihrer bloſsen Möglichkeit nach, oder die Erzeugung ihrer Anſchauung und des Realen ihrer Wahrnehmung, oder auf die Verbindung des Gleichartigen geht (C. 221. 201. *)), ſ. die Wörter: Verbindung und Syntheſis.

10. Mathematiſche Verhältniſſe ſind einerlei mit quantitativen Verhältniſſen, ſ. Analogie, 2.

11. Mathematiſche Verknüpfung, ſ. mathematiſche Verbindung.

12. Mathematiſcher Vernunftgebrauch, ſ. Conſtruiren, 15, b.

Maxime,

maxima, maxime. Ein ſubjectiver Grundſatz, der alſo nicht objectiv gültig iſt, ſondern auf einem Intereſſe des Subjects beruht (C. 694.). Geſetzt, es habe ſich Jemand zur Regel gemacht, alle Morgen um 6 Uhr aufzuſtehen, ſo iſt dieſe Regel ein Grundſatz für ſein Handeln. Allein dieſer Grundſatz iſt ſubjectiv, d. i. es iſt nur eine Regel für das Subject, welches ſie ſich zur Regel gemacht hat. Objectiv gültig iſt ſie nicht, d. h. Jedermann hat ſich weder dies zur Regel gemacht, noch ſoll ſich dies zur Regel machen. Es iſt eine Regel, die Jemand bloſs darum ſich zum Grundſatz gemacht hat, weil er ein beſonderes Intereſſe dabei hat, alle Morgen um dieſe Zeit das Bette zu verlaſſen.

2. Grundſätze des Handelns ſetzen Vernunft im weiteſten Sinne des Worts, als das Vermögen der Grundſätze voraus. Die Vernunft hat nun ſowohl zum Erkennen als zum Wollen Maximen. Allein dieſe Maximen können *a priori* oder *a poſteriori*, und, ſind es Maximen des Wollens, gut oder böſe ſeyn. Iſt eine Maxime *a priori*, ſo gehört ſie der Vernunft auch der Materie, nicht bloſs der Form nach, oder als Maxime, und ſie kann dann eine eigentliche Maxime der Vernunft genannt werden. Eine ſolche, aber theoretiſche, Maxime, oder zum Erkennen iſt z. B.: alles in der Welt iſt wozu gut, nichts iſt in ihr umſonſt. Es klingt zwar ſonderbar, daſs auch die Vernunft *a priori* Maximen oder ſubjective Grundſätze haben ſoll, und es ſcheint ein Widerſpruch zu ſeyn, daſs etwas *a priori*, d. i. allgemeingültig und doch ſubjectiv, d. i. doch nur von beſonderer Gültigkeit ſeyn ſoll. Allein, da hier

die Vernunft das Subject ist, so besteht das Subjective nur darin, dass die Maxime nicht im Object, im Gegenstande, z. B. hier in der Welt, sondern im Subject, der Vernunft, gegründet ist. Nur in diesem Fall, wenn die Vernunft selbst das Subject ist, hat das Subjective mit dem Objectiven die Allgemeingültigkeit gemein, und obige Maxime ist für die Vernunft überhaupt, wenn sie nur den Begriff von wozu hat, d. i. nach Zwecken erkennt, das ist, für Jeden, der eine solche Vernunft hat, gültig. Die Allgemeinheit des Satzes: alles in der Welt ist wozu gut, lehrt schon, dass es ein Satz *a priori* ist; denn von allen Dingen in der Welt kann man doch die Erfahrung nicht machen, dass es wozu gut ist, d. h. dass es einen Zweck hat, wozu es als Mittel dient. Dass es aber einige Dinge giebt, die wozu gut sind, das lehrt uns die organisirte Materie; denn schon die innere Form eines blossen Grashalms lehrt und beweiset uns, dass es nicht bloss mechanisch, sondern zugleich als Mittel zu einem Zweck vorhanden ist. Denn in diesem ist nichts, was nicht wechselseitig wovon Zweck und wozu Mittel ist. Die Cörper, die so beschaffen sind, nennen wir organische Cörper. Die Materie also, indem sie auf diese Weise organisirt ist, giebt uns auch in der Natur einen Gegenstand zu dem in der Vernunft liegenden Begriff eines Zwecks, und wir können daher einen solchen Gegenstand einen Naturzweck nennen. Denn, diese Form eines solchen Gegenstandes der Natur, dass er nicht anders, denn als Zweck, beurtheilt werden kann, wegen der innern Beschaffenheit desselben, dass alles in ihm wechselseitig Zweck und Mittel ist, und wodurch er sich wesentlich (specifisch) von andern, z. B. den Erden, unterscheidet, ist doch ein Product der Natur, und kein Mensch, sondern die Natur ist es, die diesen Zweck gleichsam gehabt hat. Aber dieser Begriff eines Naturzwecks führt nun nothwendig auf die Idee, dass die gesammte

Natur ein Syſtem iſt, in welchem alles als Zweck und Mittel mit einander zuſammenhängt. Denn ſobald ein einziges Ding ſo beſchaffen iſt, daſs ich ſagen muſs, in ihm hängt alles als Mittel und Zweck zuſammen, und es iſt alſo Zweck der Natur, ſo fragt die Vernunft, ihrer Natur nach, nothwendig weiter, welches iſt der Zweck, wozu das ganze organiſirte Ding als Zweck der Natur vorhanden iſt, und es iſt folglich der Vernunft weſentlich, alles in der Natur als Zweck und Mittel zu betrachten. Aber eben darum iſt dies nun auch eine Maxime (oder ſubjectives Princip) der Vernunft, und zwar desjenigen Zweigs derſelben, welcher die Urtheilskraft heiſst. Man iſt durch das Beiſpiel, das die Natur an ihren organiſchen Producten giebt, berechtigt, ja berufen, von ihr und ihren Geſetzen nichts, als was im Ganzen zweckmäſsig iſt, zu erwarten, aber die Vernunft ſchreibt doch der Natur das Geſetz nicht vor, wie z. B. in der Mathematik, oder in den Geſetzen des reinen Verſtandes. Folglich iſt es in dieſer Rückſicht nicht objectiv, man kann nicht ſagen, die Natur muſs zweckmäſsig beſchaffen ſeyn, ſondern bloſs, es iſt vernünftig, ſie nach der Regel der Zwecke zu beurtheilen, d. i. es iſt Maxime der Urtheilskraft, die Producte der Natur nicht bloſs als mechaniſche Wirkungen zu betrachten, ſondern dieſen Mechanismus etwas höherm, nehmlich dem Begriff der Zwecke unterzuordnen, und jede Naturerſcheinung nach dieſer Maxime zu unterſuchen (U. 300. M. II, 821). Dieſe Maxime der Vernunft iſt eine bloſse Anwendung der logiſchen Maxime der Vernunft auf den Begriff eines Naturzwecks, die man im Art. Anfang, 10. f. erläutert findet, ſ. auch Heautonomie.

3. K. nennt alſo alle ſubjectiven Grundſätze, die nicht von der Beſchaffenheit des Objects, ſondern dem Intereſſe der

Vernunft, in Anſehung einer gewiſſen möglichen Vollkommenheit der Erkenntniſs dieſes Objects, hergenommen ſind, Maximen der Vernunft (M. I, 818.). Daſs der Grundſatz nicht von der Beſchaffenheit des Gegenſtandes hergenommen und alſo kein objectives Princip iſt (ob es zwar objectiv ſcheinen mag), macht ihn eben zur Maxime, denn ſonſt wäre er Geſetz für dieſen Gegenſtand. Daſs nichts in der Welt umſonſt iſt, weiſs die Vernunft nicht aus der Beſchaffenheit des Gegenſtandes, iſt auch nicht etwa ein ſolches Geſetz unſers Erkenntniſsvermögens, daſs alles in der Welt ſo beſchaffen ſeyn müſste; ſondern es beruhet auf einem Intereſſe der Vernunft. Die Vernunft iſt ſo beſchaffen, daſs es jedem, der welche hat, und ſinnlich erkennt, gefallen muſs, wenn er die Gegenſtände der Natur zweckmäſsig findet. Dieſes Intereſſe der Vernunft geht aber auf eine gewiſſe mögliche Vollkommenheit der Erkenntniſs des Gegenſtandes. Da das Intereſſe nur in der Vernunft ſelbſt (und nicht etwa in der Sinnlichkeit) liegt, ſo heiſst eine ſolche Maxime insbeſondere Maxime der Vernunft; und da ſie auf Erkenntniſs geht, eine Maxime der ſpeculativen Vernunft (C. 694.).

4. Solche Maximen ſind bloſs regulativ, d. h. es iſt bloſs eine Regel für die Vernunft, nach welcher ſie verfahren, aber nicht ein Geſetz, nach welchem der Gegenſtand beſchaffen ſeyn muſs. Eben daher iſt nun Maxime und regulatives Princip, eben ſo, wie Geſetz und conſtitutives Princip einerlei (C. 537.). Wenn ſolche regulative Grundſätze als conſtitutiv betrachtet werden, ſo können ſie, als objective Principien, andern regulativen oder conſtitutiven Principien widerſtreitend ſeyn. Z. B. wenn der regulative Grundſatz: nichts in der Welt iſt umſonſt da, als ein Naturgeſetz betrachtet wird, ſo giebt es auch ein anderes Na-

turgeſetz, welches heiſst: nichts in der Welt iſt ohne wirkende Urſache da. Dies würde aber ein Widerſpruch ſeyn, da das erſtere die Naturgegenſtände für zufällig, das letztere aber für nothwendig erklärt. Allein beide Grundſätze als Maximen der Vernunft, und nicht beide zugleich als Naturgeſetze, betrachtet, ſind einander nicht widerſtreitend. Sondern es iſt hier nur ein dem Scheine nach verſchiedenes, obwohl im Grunde nur ein einiges Intereſſe der Vernunft, die Vernunft nimmt nehmlich ein Intereſſe daran, daſs alles geſetzmäſsig ſei, und darum betrachtet ſie auch alles gern nach dem Naturgeſetz der Cauſalität, oder als dem Naturmechanismus unterworfen; nun iſt ihr aber dies nicht möglich bei dem, was zufällig iſt; da dieſes aber demſelben Intereſſe der Vernunft doch auch gemäſs ſeyn ſoll: ſo legt ſie demſelben nicht das mechaniſche Geſetz des wodurch (der wirkenden Urſache), ſondern das teleologiſche Geſetz des wozu (der Endurſache oder des Zwecks) zum Grunde, wodurch ſie Geſetzmäſsigkeit, d. h. Verbindung und Einheit ſelbſt in das zufällige (Geſetzloſe) bringt. Dadurch kann aber bei vernünftigen, obwohl ſinnlich erkennenden Weſen eine Trennung der Denkungsart entſtehen, indem der eine mehr für den Mechanismus der Natur, der andere für die Erklärung nach Zwecken ſeyn kann. Im Grunde aber iſt dieſer Streit zwiſchen Maximen der Vernunft nur eine Verſchiedenheit und wechſelſeitige Einſchränkung der Methoden die Natur zu betrachten und zu behandeln, um jenem einigen Intereſſe der Geſetzmäſſigkeit ein Genüge zu thun (C. 694. M. I, 819.), ſ. Antinomie, 6. b.

5. Die beiden regulativen Grundſätze der Gleichartigkeit (Homogeneität oder Aggregation) und der Mannigfaltigkeit (Varietät oder Specification) ſind ebenfalls ſol-

che Maximen der Vernunft, die ſich einander zu widerſtreiten ſcheinen, aber ſich im Grunde auf das einige Vernunftintereſſe für die Fortſetzung der Reihe der Gattungen und Arten auf beiden Seiten bis zur Vollendung gründen; denn das Intereſſe für die Fortſetzung dieſer Reihe auf der Seite der Gattungen iſt das Intereſſe für die Gleichartigkeit, und das für die Fortſetzung dieſer Reihe auf der Seite der Arten iſt das für die Mannigfaltigkeit, Demohngeachtet verurſacht dieſes Intereſſe ſeiner Entgegenſetzung wegen oft eine Trennung der Denkungskraft; man ſehe den Art. Gleichartigkeit, 5. f. Bei dem einen Vernünftler vermag mehr das Intereſſe der Mannigfaltigkeit (nach dem Princip der Specification oder der Beſtimmtheit, ſ. Gleichartigkeit, 6. b.); bei dem andern aber das Intereſſe der Einheit (nach dem Princip der Aggregation oder der Allgemeinheit, ſ. Gleichartigkeit, 5. a). Es iſt im Grunde ein und daſſelbe Intereſſe, aber da ſie ſich vorſtellen, daſs ihre Grundſätze objectiv ſeyen oder aus der Erkenntniſs der Gegenſtände entſpringen, ſo glauben ſie, daſs ſie einander widerſtreiten. Allein ihr Urtheil, das ſie für einen der beiden Grundſätze beſtimmt, gründet ſich lediglich auf die gröſsere oder kleinere Anhänglichkeit an einem von beiden Grundſätzen, alſo auf ein Intereſſe der Vernunft, aber nicht auf eine Erkenntniſs der Natur. Daher können nun dieſe ſubjectiven Grundſätze beſſer Maximen als Principien genannt werden. Dies iſt nun der Grund, warum ſich ſelbſt einſichtsvolle Männer über die Charakteriſtik der Menſchen, Thiere und Pflanzen, ja ſelbſt der Cörper des Mineralreichs mit einander ſtreiten. Einige, als Büffon und Robinet, nehmen z. B. beſondere und in der Abſtammung gegründete Volkscharaktere, oder auch verſchiedene und erbliche Unterſchiede der Familien, Stämme, Racen u. ſ. w. an. Andere dagegen, als Lin-

né und Bonnet ſetzen ihren Sinn darauf, daſs die Natur in dieſem Stücke ganz und gar einerlei Anlagen gemacht habe, und aller Unterſchied nur auf äuſsern Zufälligkeiten beruhe. Allein die Natur iſt von der Beſchaffenheit, daſs ſie beiden viel zu tief verborgen liegt, als daſs ſie ihre Behauptungen gegen einander auf ihre Kenntniſs der Natur gründen könnten. Es iſt nichts anders, als das ſcheinbar zwiefache Intereſſe der Vernunft, das ſie trennt. Linné und Bonnet nehmen das Geſetz der Gleichartigkeit zu Herzen, Büffon und Robinet das der Mannigfaltigkeit. Im Grunde ſind es nur verſchiedene Maximen, nach denen ſie verfahren, die ſich, wenn man ſie nur nicht für Naturgeſetze hält (ſ. Hinderniſs), ſehr wohl vereinigen laſſen (C. 694. M. I, 820.), ſ. auch Affinität. Die Maximen des gemeinen Menſchenverſtandes findet man im Art. Menſchenverſtand.

6. Die Maximen, von denen wir bisher geredet haben, ſind ſolche, nach denen erkannt wird, oder Maximen der ſpeculativen Vernunft. Es giebt aber auch Maximen, nach denen gehandelt wird, oder Maximen der praktiſchen Vernunft. Dieſe ſind ſubjective Gründe des Handelns oder ſubjective Grundſätze der Handlungen (G. 102.). Alle praktiſchen Geſetze, d. i. ſolche, nach denen etwas geſchehen ſoll (oder der objective Grund des Handelns, der objective Grundſatz der Handlungen), müſſen ſolche Maximen werden, d. h. der Menſch muſs ſie zu ſeinen ſubjectiven Handlungsregeln machen, wenn ſie befolgt werden ſollen; ſie müſſen diejenigen Regeln werden, die die Willkühr ſich ſelbſt für den Gebrauch ihrer Freiheit macht (R. 7.). Das praktiſche Geſetz: nicht zu ſtehlen, mag immer ein ſolches ſeyn, nur der wird es befolgen, der es auch aus ſubjectiven Gründen zu ſeiner Regel

(K. XXV.), zu ſeinem ihn beſtimmenden, alſo ſubjectiven Princip des Wollens oder Handelns (G. 15. *)), wie Er nehmlich handeln will (K. XXVI.), macht. Folglich muſs jedes Geſetz oder objective Princip des Wollens erſt Maxime, d. i. ſich ſelbſt auferlegte Regel (G. 84.) werden, wenn es befolgt werden ſoll; ſo wie jede Maxime, wenn ſie ſittlich möglich oder moraliſch ſeyn ſoll, Geſetz ſeyn (P. 123.), die Sittlichkeit ſelbſt aber, als rein moraliſche Geſinnung, ohne alle Einmiſchung empiriſcher Bewegungsgründe, d. i. nicht ſo, wie ſie im Menſchen zu finden iſt, ſondern zu finden ſeyn ſollte, in ihrer ganzen Vollendung, d. h. nach der Idee beurtheilt werden muſs (C. 840. M. I. 972.). Es iſt alſo nothwendig, daſs unſer ganzer Lebenswandel ſittlichen Maximen untergeordnet werde, ſ. Expoſition, 22. ff.; was aber dazu nöthig iſt, findet man in Kanon, 7. Uebrigens kann man auch Maximen haben, die ſich auf Neigungen gründen, und welche entweder die Form des Geſetzes annehmen können, und gute Maximen heiſſen, oder nicht, in welchem letztern Fall ſie unmoraliſch und verwerflich ſind (P. 118.), und böſe Maximen genannt werden. Daſs dieſe praktiſchen Maximen ebenfalls auf einem Intereſſe beruhen, das der Handelnde entweder hat oder nimmt, findet man im Art. Intereſſe. Uebrigens ſieht man aus dem Vorhergehenden leicht ein, daſs die Maxime das innere Princip der Wahl unter verſchiedenen Zwecken iſt (L. 25.).

Kant Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. B. II. H. VIII. Ab. S. S. 537 — III. H. VII. A. S. 694. — Methodenl. II. H. II. A. S. 840.

Deſſ. Crit. der pract. Vern. I. Th. I. B. II. H. S. 118 — S. 123.

Deſſ. Grundl. I. A. S. 157 — II. A. S. 84. — III. A. S. 102.

Deſſ. Met. Anf. der Rechtsl. Einl. IV. S. XXV.

Deſſ. Relig. I. St. S. 7.

Deſſ. Crit. der Urtheilskr. §. 67. S. 300.

Maximum,

Gröſstes, *maximum*. Ein Quantum, (eine Vielheit), über welches kein gröſseres möglich iſt. Das mathematiſche Quantum iſt eine ſolche Vielheit, die eine angebliche Einheit hat, folglich wäre das mathematiſche Maximum ein ſolches mathematiſches Quantum, über welches kein gröſseres möglich iſt. Ein ſolches mathematiſches Maximum, oder die gröſste Vielheit, iſt unmöglich, ſ. Gröſsenſchätzung, 2. Daraus folgt aber gar nicht, daſs das mathematiſche Unendliche verwerflich ſei; denn dieſes iſt von dem mathematiſchen Maximum ſehr unterſchieden. Das mathematiſche Unendliche iſt nicht die gröſste Vielheit, ſondern eine Vielheit, die alle Zahl überſteigt. Der Begriff der gröſsten Vielheit enthält noch immer den, daſs die Menge der Einheiten angeblich iſt, dann läſst ſich aber immer noch eine gröſsere Vielheit angeben; aber überſteigt die Vielheit alle Zahl, ſo iſt das der Vernunftbegriff oder die Idee von Vollendung der Zahlenreihe, die freilich für den Verſtand nicht denkbar, aber eben darum eine Idee iſt, die als ſolche ihre Realität hat, obwohl nur als regulative Idee, ſ. Unendliches, Regulativ und Vernunftbegriff.

Mechanik,

metaphyſiſche Mechanik, *mechanica metaphyſica, mechanique metaphyſique*. Der-

jenige Theil der metaphyſiſchen Naturlehre, welcher die Materie mit der Qualität derſelben, daſs ſie eine urſprünglich bewegende Kraft hat, durch ihre eigene Bewegung gegen einander in Relation betrachtet (N. XXI.).

Was K. unter metaphyſiſcher Naturlehre, Bewegung und der Qualität der Materie, daſs ſie eine urſprünglich bewegende Kraft habe, verſtehet, findet man im Art. Dynamik. Die Bewegung aber, als zur Relation (zum Verhältniſs) einer ſo beſchaffenen Materie (daſs ſie eine urſprünglich bewegende Kraft hat) gegen eine andere eben ſo beſchaffene Materie gehörig, oder auch die Bewegung als Verhältniſs der Materie gegen einander, iſt der Gegenſtand, den die Mechanik betrachtet. Die Bewegung wird in derſelben ſo betrachtet, wie ſie dadurch entſpringt, daſs die Materie widerſteht, wenn ſie aus ihrem Ort getrieben und alſo ſelbſt bewegt werden ſoll (N. 32.). In der Mechanik wird alſo die Kraft einer in Bewegung geſetzten Materie betrachtet, in ſo fern ſie dieſe Bewegung einer andern Materie mittheilen kann. Dieſes iſt eine abgeleitete Kraft; denn es iſt klar, daſs das Bewegliche (die Materie) durch ſeine Bewegung keine bewegende Kraft haben würde, wenn es nicht urſprünglich-bewegende Kräfte beſäſse, ſ. Bewegung, VIII, 1. Das Thema dieſer Wiſſenſchaft iſt alſo die Materie, in ſo fern ſie andere Materie, durch ihre Bewegung, in Bewegung ſetzen, oder durch die Bewegung der andern Materie ſelbſt bewegt werden kann.

Es iſt dieſe metaphyſiſche Mechanik wohl zu unterſcheiden von der mathematiſchen, oder der Anwendung der Arithmetik und Geometrie auf die mechaniſchen Kräfte und

durch dieſe gewirkten Bewegungen. Die metaphyſiſche Mechanik iſt bloſs die philoſophiſche Unterſuchung der abgeleiteten bewegenden Kräfte der Materie, um diejenigen metaphyſiſchen Begriffe, welche jeder bisherigen mathematiſchen Mechanik an der Spitze ſtehen, und die mechaniſche Bewegung der Materie betreffen, zu begründen.

Kant hat in ſeinen metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft (N. 106—137.) dieſe Wiſſenſchaft zuerſt vollſtändig und ſyſtematiſch vorgetragen. Sie giebt eigentlich Rechenſchaft von dem, was Newton in ſeinen mathematiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft (*Philoſophiae naturalis principia mathematica. Londini* 1687. 4.) als Definitionen und Axiomen an die Spitze geſtellt hat, oder als Geſetze der Bewegung aufſtellt, die Jedermann zugeben müſſe. Kurz, dieſe Mechanik iſt eine Wiſſenſchaft von der Mittheilung der Bewegung, in ſo fern dieſe Mittheilung nicht weiter durch mathematiſche Conſtruction, ſondern nur noch aus Begriffen *a priori* erklärbar iſt, und daraus die Richtigkeit der Grundgeſetze aller mathematiſchen Mechanik hervorgeht.

Ich will hier eine kurze Ueberſicht deſſen geben, was Kant in ſeiner Mechanik vorgetragen hat. Nachdem er die Materie erſtens nach der Gröſse ihrer Grundbeſtimmung, d. i. der Bewegung, in der Phoronomie oder reinen Gröſſenlehre der Bewegung, und zweitens nach der Beſchaffenheit der Materie als eines urſprünglich Beweglichen in der Dynamik oder reinen Beſchaffenheitslehre des Beweglichen (Materie) als ſolchen, unterſucht hatte, erforſcht er in der Mechanik das Verhältniſs des Beweglichen als ſolchen zu einem andern ſolchen Beweglichen. Die metaphyſiſche Mechanik iſt folglich die reine philoſophiſche

Verhältnifslehre des Beweglichen, und da zeigt ſich in demſelben eine durch ſeine urſprünglich bewegenden Kräfte und ſeine Bewegung mögliche, alſo davon abgeleitete bewegende Kraft.

Dasjenige Prädicat der Materie, welches hier das Thema zur Unterſuchung giebt, iſt, daſs ſie, als ein Bewegliches, bewegende Kraft hat. Dies iſt alſo auch die Erklärung derſelben, welche an der Spitze der Wiſſenſchaft ſtehet, und daher die mechaniſche (der Mechanik zum Grunde liegende) Erklärung des Begriffs heiſst, ſ. Materie, mechaniſche Bedeutung.

2. Es muſs nun die Möglichkeit des Begriffs gezeigt werden, und was alles aus demſelben *a priori* folgt. Daher ſind hier folgende merkwürdige Lehrſätze aufgeſtellt und bewieſen, die man bisher zwar auch gelehrt, aber entweder unbewieſen als Grundſätze angenommen hat, oder gar aus den bloſsen Grundſätzen der Logik, den Sätzen des Widerſpruchs und des zureichenden Grundes, zu beweiſen vermeinte.

a. Die Quantität der Materie kann in Vergleichung mit jeder andern (alſo auch ſpecifiſch verſchiedenen) nur durch die Quantität der Bewegung bei gegebener Geſchwindigkeit geſchätzt werden (ſ. Bewegung, 2. und Maſſe).

b. Erſtes Geſetz der Mechanik: Bei allen Veränderungen der cörperlichen Natur bleibt die Quantität der Materie im Ganzen dieſelbe, unvermehrt und unvermindert (ſ. Maſſe und Materie, mechaniſche Bedeutung).

c. Zweites Geſetz der Mechanik: Alle Veränderung der Materie hat eine äuſsere Urſache (ſ. Bewegung, VIII, 2.).

d. Drittes Geſetz der Mechanik: In aller Mittheilung der Bewegung ſind Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich (ſ. Gegenwirkung).

3. Hierdurch wird es nun möglich folgende Begriffe richtig zu erklären, und ihre Möglichkeit zu zeigen, nehmlich den Begriff

a. der Materie als bewegende Kraft habend, ſ. Materie, mechaniſche Bedeutung;

b. der Quantität der Materie, ſ. Materie, mechaniſche Bedeutung;

c. der Maſſe, ſ. Maſſe und Bewegung, VIII, 2.

d. des Cörpers, ſ. Cörper, 9.

e. der Gröſse oder Quantität der Bewegung, ſ. Bewegung, VIII, 2.

f. der Selbſtſtändigkeit oder Beharrlichkeit der Materie als Subſtanz, ſ. Maſſe und Materie, mechaniſche Bedeutung;

g. der Trägheit oder Lebloſigkeit der Materie in Anſehung der Cauſalität, ſ. Bewegung, VIII, 2.

h. der Gegenwirkung oder Wechſelwirkung der Materien, ſ. Gegenwirkung.

Noch ſind ein Paar Anmerkungen angehängt, worin K. auf ſeine Conſtruction der Mittheilung der Bewegung, welche durch das Geſetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung möglich wird, aufmerkſam macht, und Keplers

Trägheitskraft aus der Naturwiſſenſchaft wegſchafft (N. 129.). Zuletzt zeigt er am Schluſs der zweiten (N. 134.), daſs er die metaphyſiſche Mechanik vollſtändig abgehandelt habe. Da ſie nehmlich die Anwendung des Verſtandesbegriffs des Verhältniſſes auf die Materie, als das Bewegliche im Raum, zum Gegenſtande hat, ſo muſs dieſes Verhältniſs durch die drei Momente der Kategorie der Relation, nehmlich die Subſtanz, Cauſalität und Gemeinſchaft durchgeführt werden. Und dies iſt geſchehen, denn das Verhältniſs der Materie zur Materie beruhet darauf, daſs ſie bewegende Kraft hat; dieſe giebt die drei Geſetze der Bewegung:

a. der Subſtanz nach, das Geſetz der Selbſtſtändigkeit der Materie, oder das erſte Geſetz der Mechanik, ſ. 2. b.

b. der Cauſalität nach, das Geſetz der Trägheit der Materie, oder das zweite Geſetz der Mechanik, ſ. 2. c.

c. der Gemeinſchaft nach, das Geſetz der Gegenwirkung der Materien, oder das dritte Geſetz der Mechanik, ſ. 2. d.

Zuletzt macht Kant noch eine allgemeine Anmerkung, in welcher er zeigt, daſs es keinen abſolut harten Cörper gebe, woraus er ſodann das mechaniſche Geſetz der Stetigkeit ableitet, den Grund deſſelben angiebt, und aus einander ſetzt, daſs das metaphyſiſche Geſetz der Stetigkeit davon ganz unterſchieden ſei und einen ganz andern Grund habe, ſ. Hart. Er giebt zu dem Ende die Erklärung zweier reellen Begriffe:

α. der Sollicitation, ſ. Hart, 1. c.

β. des Moments der Acceleration oder Beſchleunigung, ſ. Beſchleunigung; und eines leeren Begriffs:

γ. des abſolut harten Cörpers, ſ. Hart.

Eine andere Bedeutung des Worts Mechanik ſ. in Mechaniſch.

Kants metaphys. Anfangsgr. der Naturlehre. Vorrede S. XXI. II. Hauptſt. S. 106 — 137.

Mechaniſch,

mechanicus, méchanique. So heiſst eine jede wirkende Urſache, die zu ihrer Wirkung keine Vernunft anwendet. Es kann nehmlich eine wirkende Urſache Vernunft haben, und alſo nach Zwecken wirken, dann iſt ſie eine teleologiſche, weil nehmlich die Vernunft bei ihren Wirkungen ſtets einen Zweck hat; oder ſie hat keine Vernunft, dann iſt ſie eine mechaniſche. So iſt die vergleichende Selbſtliebe eine teleologiſche, denn es wird Vernunft zu derſelben erfordert; ſie beſteht nehmlich in dem Hange, ſich in Vergleichung mit Andern als glücklich oder unglücklich zu beurtheilen, und hat alſo den Zweck, Andern immer gleich oder zuvor zu ſeyn. Die phyſiſche Selbſtliebe hingegen iſt eine mechaniſche, d. i. eine ſolche, wozu nicht Vernunft erfordert wird, denn ſie beſteht in den bloſsen Naturtrieben, die auch das vernunftloſe Thier hat (R. 16.), ſ. Anlage, 2. ſ. Daher heiſst Mechanik der Natur die Wirkung und Erzeugung der Naturdinge nach bloſsen Bewegungsgeſetzen, ohne daſs Vernunft und Zwecke dabei mitwirken (U. 324. f.), ſ. Mechanismus, 2. Man ſetzt aber auch das Mechaniſche dem Pſychologiſchen entgegen. In dieſer Bedeutung heiſst mechaniſche Urſache eine ſolche, die durch

cörperliche Bewegung und nicht durch Vorſtellungen Wirkungen hervorbringt (P. 172.). Endlich wird auch das Mechaniſche dem Chemiſchen entgegengeſetzt, ſ. Durchdringen, Auflöſung, 5., und dem Dynamiſchen, ſ. Bewegung, VIII. 1. Mechanik und Maſchine.

Mechanismus der Natur,

mechanismus naturae, méchanisme de la nature. Die Nothwendigkeit der Begebenheiten in der Zeit nach dem Naturgeſetz der Cauſalität. Wenn eine Wirkung von ihrer Urſache hervorgebracht wird, und dieſe Urſache bloſs nach dem Naturgeſetz der Cauſalität wirkt, d. h. in der Zeit vor ihrer Wirkung ſo hergeht, daſs die Wirkung nach einer Regel darauf folgt, und das Wirken der Urſache ſelbſt auch die Wirkung einer eben ſo wirkenden Urſache iſt: ſo iſt dieſe Folge ſtets nothwendig, oder es ſind Begebenheiten, die erfolgen muſsten, deren Gegentheil, daſs ſie auch nicht erfolgen konnten, unmöglich iſt (P. 173.). Dieſe Nothwendigkeit heiſst auch die Naturnothwendigkeit, ſ. Dependenz, 4. Daſs der Spieſs am Bratenwender herumgedrehet wird, geſchieht nach dem bloſsen Naturgeſetze der Cauſalität, denn die Räder müſſen ſich drehen, wenn ſich der Spieſs drehen ſoll; ſollen ſich aber die Räder drehen, ſo muſs das Gewicht vermittelſt des Stricks die Räder drehen; ſoll das Gewicht dieſe Wirkung hervorbringen, ſo muſs die anziehende Kraft der Erde das Gewicht ſchwer machen u. ſ. w. Wenn nun alle dieſe Urſachen wirken, ſo muſs ſich der Bratſpieſs drehen, es kann nicht unterbleiben. Er muſs ſich aber drehen, weil ſich die Räder drehen; dieſe aber müſſen ſich drehen, weil das Gewicht zieht u. ſ. f. Dieſe Art des Wirkens nennt man nun Mechanismus, und weil die Dinge in der Natur auf dieſe Art wirken und dadurch die Begebenheiten

erfolgen, den Mechanismus der Natur. Es können aber die wirkenden Urſachen auch Vorſtellungen ſeyn, dann wirken dieſe als Beſtimmungsgründe der Cauſalität eines Weſens, ſo fern ſein Daſeyn in der Zeit beſtimmbar iſt, mithin unter nothwendig machenden Bedingungen der vergangenen Zeit. Die Nothwendigkeit der Begebenheiten in der Zeit nach dem Naturgeſetz der Cauſalität liegt nehmlich darin, daſs wenn das Subject als Urſache handeln ſoll, die Bedingungen ſeines Handelns nicht mehr in ſeiner Gewalt ſind, ſondern in der Zeit liegen, die bereits vergangen iſt. Nun mögen dies cörperliche Bewegungen, oder auch wirkende Vorſtellungen des Gemüths ſeyn, ſo macht das keinen Unterſchied. Die Dinge, die dem Mechanismus der Natur unterworfen ſind, müſſen alſo nicht eben wirkliche materielle Maſchinen ſeyn. Wir ſehen, es giebt einen zwiefachen Mechanismus, zwiſchen denen aber weiter kein Unterſchied iſt, als daſs bei dem einen Vorſtellungen die Beſtimmungsgründe der in der Zeit nothwendig erfolgenden Begebenheiten ſind, welcher der pſychologiſche Naturmechanismus heiſst; bei dem andern aber cörperliche Bewegungen jene Begebenheiten in der Zeit bewirken, welcher der materielle Naturmechanismus genannt werden kann. Man kann daher ſagen, die Thiere ſind pſychologiſche Maſchinen (*Automaton ſpirituale*), die Pflanzen materielle Maſchinen (*Automaton materiale*). Bei beiden ſtehen die Begebenheiten, die ſie wirken, in einer nothwendigen Verknüpfung durch das Geſetz der Cauſalität, nach welchem ſie ſich nach und nach in der Zeit entwickeln, ſo daſs dadurch eine Reihe in der Zeit entſteht, in welcher kein Glied fehlen kann und jedes nothwendig iſt. In der materiellen Maſchine wird das Maſchinenweſen durch Materie, in der pſychologiſchen durch Vorſtellungen betrieben. Wenn die Freiheit unſers

Willens, wie ſie ſich doch manche Philoſophen vorgeſtellt haben, keine andere als der pſychologiſche Mechanismus wäre, und nicht eine transſcendentale und abſolute Unabhängigkeit von aller Nothwendigkeit der Cauſalität in der Zeit, ſo würde ſie im Grunde um nichts beſſer als die Freiheit eines Bratenwenders ſeyn. Denn wenn dieſer einmal aufgezogen iſt, ſo verrichtet er auch ſeine Bewegungen von ſelbſt, und man ſagt wohl, er wirkt frei, d. i. ungehindert, wenn nichts ſeine Wirkungen hemmt. Eben ſo ſpricht man von einer pſychologiſchen Freiheit, und verſteht darunter die Cauſalität eines Weſens, in ſo fern ſie durch Vorſtellungen beſtimmt wird. Allein dieſe Vorſtellungen ſind ja in der Zeit, und durch ſie und das Naturgeſetz der Cauſalität unter ſich und mit ihren Wirkungen in der Sinnenwelt verkettet; folglich iſt dieſe pſychologiſche Freiheit eines denkenden Weſens, als Freiheit, nicht unterſchieden von der materiellen Freiheit eines Bratenwenders; ihr Unterſchied liegt nicht in der Art der Freiheit, denn die findet bei beiden nicht ſtatt, ſondern darin, daſs die nothwendig wirkenden Urſachen bei dem einen pſychologiſch, bei dem andern materiell ſind, bei dem einen im Begehrungsvermögen, bei dem andern in der Bewegung liegen (P. 173. M. II, 301.), ſ. aber Freiheit, 23. ff.

2. Wenn K. (U. 346.) den Mechanismus der Natur erklärt, er ſei eine Cauſalverbindung, zu der nicht ausſchlieſsungsweiſe ein Verſtand als Urſache angenommen wird, ſo ſcheint dieſe Erklärung der vorhergegebenen zu widerſprechen. Allein hier wird der Mechanismus der Natur dem teleologiſchen Zuſammenhange in der Natur nach Zwecken entgegen geſetzt. Man findet eine Erläuterung hierüber im Art. Maxime, 2. und Mechaniſch. Zwecke machen die Begebenheiten,

die von ihnen abgeleitet werden, zufällig, und die Cauſalität nach Zwecken iſt eine ſolche, die Vernunft vorausſetzt, welche nach Wahl, und alſo nach Maximen handelt. Die Vernunft als Urſache einer Cauſalverbindung iſt etwas intelligibeles, dem Naturgeſetz der Cauſalität in der Zeit nicht unterworfenes, obwohl, wenn ihre Wirkungen in der Zeit erſcheinen, ſie unter dem Naturgeſetz ſtehen; aber nach dem, was in ihnen bloſs durch Vernunft möglich iſt, bleiben ſie uns unerforſchlich. Und ſo iſt der Mechanismus der Natur allerdings eine ſolche Cauſalverbindung, zu der nicht ausſchlieſsungsweiſe Verſtand (Vernunft als intelligibeles Vermögen, Vermögen nach Zwecken zu handeln) als Urſache angenommen wird.

Kants Crit. der pract. Vern. I. Th. I. B. III. Hauptſt. S. 173.

Deſſ. Crit. der Urtheilskr. §. 77. S. 346.

Mein,

meum, à moi. Dieſes Prädicat wird dem Gegenſtande beigelegt, an deſſen Gebrauch mich zu hindern Läſion (Unrecht) ſeyn würde (K. 61.). Dies iſt die Namenerklärung des Begriffs, den dieſes Wort ausdrückt, d. i. die Erklärung, welche zureicht, ihn von jedem andern zu unterſcheiden. Die Sacherklärung aber deſſelben, d. i. die Erklärung, welche zureicht, zu erkennen, daſs ein ſolcher Gegenſtand auch möglich iſt, als in dem Begriff gedacht wird, iſt: derjenige Gegenſtand iſt mein, an deſſen Gebrauch mich zu hindern Läſion (Unrecht) ſeyn würde, ob ich gleich nicht im Beſitz deſſelben (nicht Inhaber des Gegenſtandes) bin (K. 61.). Man braucht, um dies auszudrücken, auch die Prädicate: dein (*tuum, à toi*) und ſein (*ſuum, à lui*), je nachdem man die grammatiſche zweite oder dritte Perſon

ſtatt der erſten als die betrachtet, welche durch den Gebrauch des Gegenſtandes lädirt werden würde. Man kann aber auch das Prädicat ſubſtantive, d. i. ſo gebrauchen, daſs es den Gegenſtand mit einſchlieſst, und ſagen: daſs Meine (*meum, le mien*), das Deine (*tuum, le tien*), das Seine (*ſuum, le ſien*); oder um von dem grammatiſchen Unterſchied der Perſon dabei zu abſtrahiren: das Mein und Dein (*meum et tuum, le mien et tien*).

2. Das Mein iſt, nach dem geſetzlichen Grunde, auf dem es beruhet (dem Rechtstitel nach), entweder das, was ohne allen rechtlichen Act Jedermann von Natur zukommt; oder das, wozu ein ſolcher rechtlicher Act erfordert wird. Das erſtere heiſst das angebohrne Mein (*meum connatum*), das letztere, das erworbene Mein (*meum acquiſitum*) (K. XLIV.). Das Mein iſt ferner, nach dem Sinn, in welchem es ſich befindet, ein inneres oder ein äuſseres. Das innere (*meum vel tuum internum*) iſt dasjenige, was nur im innern Sinn befindlich und alſo nicht in die äuſsern Sinne fallen kann; ein äuſseres (*meum vel tuum externum*) iſt dasjenige, das durch äuſsere Sinne wahrgenommen wird. Das angebohrne Mein und Dein kann auch das innere genannt werden. Denn was Jemand von Natur zukommt als das Seine, ohne rechtlichen Act, das muſs ein innerer Gegenſtand ſeyn; denn das äuſsere muſs jederzeit erworben werden. Das äuſsere, meine Perſon ausgenommen, in ſo fern ſie in die äuſsern Sinne fällt (welche nur, mit allem, was ihr anhängt, alſo auch dem innern Mein, von Andern, d. i. rechtlich gar nicht, beſeſſen werden kann), kann von Jedermann beſeſſen werden; folglich muſs ein Grund da ſeyn, warum es das Sein von Jemand vor allen Andern iſt, das iſt, es muſs durch einen rechtlichen Act das Seine geworden ſeyn. Das innere aber

kann nur der besitzen, in dessen innerm Sinn es sich befindet. Daher sind das angebohrne und das innere Mein und Dein, das erworbene und das äussere Mein und Dein Wechselbegriffe (K. XLV.).

3. Freiheit (Unabhängigkeit von eines Andern nöthigender Willkühr), so fern sie mit jedes Andern Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist das einzige angebohrne, innere Mein des Menschen. Alles übrige vermeintlich angebohrne Mein liegt schon in dieser angebohrnen Freiheit. Die angebohrne Gleichheit, d. i. die Unabhängigkeit, nicht zu mehrerem von Andern verbunden zu werden, als wozu man sie wechselseitig auch verbinden kann, mithin die Qualität, sein eigener Herr (*sui iuris*) zu seyn, imgleichen die eines unbescholtenen Menschen (*iusti*), weil er vor allem rechtlichen Act keinem Unrecht gethan hat, endlich die Befugniss, Andern zu thun, was an sich ihnen das Ihre nicht schmälert, wenn sie sich dessen nur nicht annehmen wollen, sind wirklich alle von der angebohrnen Freiheit nicht verschieden. Alles dieses ist die angebohrne Freiheit als ein inneres Mein meiner Person, in so fern ich sie nach den drei Momenten der Kategorie der Relation betrachte:

a. als Substanz oder selbstständig bin ich mein eigener Herr und ein unbescholtener Mensch;

b. als Ursache habe ich das angebohrne Recht solcher freier Handlungen gegen Andre, die ihr Recht nicht schmälern;

c. in Wechselwirkung mit Andern habe ich als Mensch das angebohrne Recht der Gleichheit mit allen übrigen Menschen.

Allein der Eintheilungsgrund ist hier kein Rechtsbegriff, es ist das nehmliche Mein, nur nach den verschiedenen Momenten der Kategorie des Verhältnisses betrachtet. Es ist immer ein und dasselbe Mein, nur in verschiedener Beziehung (K. XLV.).

4. Wolf (Grundsätze des Natur- und Völkerrechts §. 95.) stellt folgende angebohrne Rechte, d. i. folgendes angebohrne Mein auf:

a. das Recht zu demjenigen, ohne welches man der natürlichen Verbindlichkeit kein Genüge leisten kann; worunter auch das Recht um Liebesdienste zu bitten, und den Andern dazu vollkommen zu verbinden, enthalten ist;

b. die natürliche Gleichheit;

c. die Freiheit;

d. das Recht der Sicherheit, und das daher entspringende Recht sich zu wehren und zu vertheidigen, und

e. das Recht zu strafen.

Das Recht a und e gehört zu 3, b; das b ist 3, c; das c ist das einzige angebohrne Mein; das d ist 3, a.

Kant behauptet, man habe bei dieser Eintheilung des angebohrnen Mein eine besondere Absicht gehabt. Man habe nehmlich dadurch verschiedene Rechtstitel, d. i. Gründe des rechtlichen Besitzes eines erworbenen Mein zu bekommen geglaubt, um sich bei Entstehung eines Streits über das letztere auf sein angebohrnes Mein nach mehreren Rechtstiteln berufen zu können (K. XLVI.).

5. Es giebt also nur ein einziges ange-

bohrnes Mein. Folglich giebt es in Anſehung des innern Mein und Dein nicht mehrere urſprüngliche Gründe Andere zu verpflichten, oder Rechte, ſondern nur verſchiedene Beziehungen eines und deſſelben urſprünglichen Rechts. Bei dem angebohrnen Recht iſt nehmlich der Grund des rechtlichen Beſitzes oder das Recht mit dem, was ich beſitze, einerlei. Die angebohrne Freiheit kann als Grund rechtlicher Handlungen betrachtet werden, und dann heiſst ſie das angebohrne Recht der Freiheit; ſie kann aber auch als etwas betrachtet werden, in deſſen Gebrauch mich Jemand hindern kann, dann iſt ſie ein Mein. Kant hat nun, in ſeinen metaphyſiſchen Anfangsgründen der Rechtslehre, die Lehre von der angebohrnen Freiheit, weil ſie nur ein einziges inneres Mein und Dein betrifft, in die Prolegomenen geworfen; in der Rechtslehre ſelbſt aber handelt er bloſs die Lehre vom äuſsern Mein und Dein ab, weil dieſe allein eine Eintheilung zuläſst (K. XLVII.).

6. Mehrere Naturrechtslehrer, ich ſelbſt und unter andern auch Klein (Grundſätze der natürlichen Rechtswiſſenſchaft. Halle 1797. 8.), haben das Naturrecht zu oberſt in das natürliche und geſellſchaftliche eingetheilt. Dieſe Eintheilung iſt nicht richtig, das Naturrecht muſs in das natürliche und bürgerliche eingetheilt werden; der Eintheilungsgrund iſt nehmlich nicht die Zahl der Perſonen, der Menſch muſs vielmehr als Subject der Rechte immer in Geſellſchaft mit andern betrachtet werden, denn auſser dem Verhältniſs des Menſchen zum Menſchen findet kein Recht ſtatt. Will man aber unter dem geſellſchaftlichen Zuſtande, wie gewöhnlich, den Zuſtand einer Verbindung zwiſchen Menſchen verſtehen: ſo findet ja dieſe auch im natürlichen Zuſtande ſtatt, z. B. in der häuslichen Geſellſchaft. Eigentlich iſt dem Naturzuſtande der bürgerliche Zuſtand entgegen geſetzt, und der

der andere im empiriſchen Beſitz derſelben; mir iſt es möglich, die Sache zu gebrauchen, wenn es aufs Recht ankömmt, dem Andern iſt es möglich, die Sache zu gebrauchen, weil er die phyſiſche Macht dazu hat. Der Vernunft nach gehört das äuſsere Meine (d. i. das nicht ich ſelbſt iſt) dadurch zu meiner Perſon, daſs es ein Rechtlich-Meines iſt (es iſt nun nicht mehr auſser mir der Vernunft nach, nehmlich durch die Rechtsverbindung, in der ich mit dieſer Sache ſtehe); obwohl in der ſinnlichen Erfahrung, dem Raume und der Zeit nach, dieſes äuſsere Meine (das nicht durch Raum und Zeit mit mir verbunden iſt) nicht zu meiner Perſon gehört, ſondern zufällig mit einer ganz andern Perſon phyſiſch verknüpft iſt, die mich aber eben durch dieſe phyſiſche Verbindung (in Raum und Zeit), in die ſie ſich geſetzt hat, lädirt oder meinen Vernunftbeſitz angreift (K. 55.).

9. Wer behaupten will, daſs eine Sache das Seine ſei, muſs im Beſitz derſelben ſeyn. Wäre er nicht im Beſitz derſelben, ſo könnte er nicht dadurch lädirt oder ſein Recht verletzt werden, daſs ein Anderer die Sache ohne deſſen, der ſie die Seine nennt, Einwilligung gebraucht. Denn wie könnte der Andere ihm Unrecht thun, wenn die Sache weder phyſiſch noch auf eine andere Art mit ihm verbunden wäre, d. h. er nicht noch in einem andern, als dem bloſs phyſiſchen Beſitz der Sache ſeyn könnte (K. 58.)?

10. Dies wird noch deutlicher, wenn man es auf die verſchiedenen Gegenſtände anwendet, die von der menſchlichen Willkühr abhangen können. Dieſe ſind nach den drei Kategorien des Verhältniſſes (der Relation):

a. Subſtanzen, d. i. (cörperliche) Sachen auſser mir, die der Subſtanz nach von mir ver-

ſchieden ſind. Ich kann einen Gegenſtand im Raume, d. i. eine cörperliche Sache nicht mein nennen, auſser wenn ich behaupten darf, daſs ich im Beſitze derſelben bin, ob ich gleich die Sache im Raume nicht inne habe (nicht im phyſiſchen Beſitze derſelben bin). Dies muſs alſo ein anderer nicht phyſiſcher, d. i. intelligibeler Beſitz ſeyn. So werde ich einen Apfel nicht darum mein nennen, weil ich ihn in meiner Hand habe, d. i. ihn phyſiſch beſitze; ſondern ich werde ihn nur dann mein nennen können, wenn ich ſagen kann: ich beſitze ihn (nehmlich auf eine intelligibele Art), wenn ich ihn auch nicht einmal in meiner (phyſiſchen) Gewalt habe. Ich kann ihn nur dann mein nennen, wenn ich ihn beſitze, ob ich ihn gleich aus meiner Hand gelegt habe, wohin es auch ſei. Eben ſo verhält es ſich auch mit einem Boden, worauf ich mich befinde. Geſetzt nun, es wollte mir Jemand den Apfel, den ich bloſs phyſiſch oder empiriſch beſitze, aus der Hand winden, ſo würde er zwar in Anſehung des innern Meinen mein Recht verletzen, er würde meine mir angebohrne Freiheit angreifen, aber er würde mich nicht in Anſehung des äuſsern Meinen lädiren. Soll er dadurch auch mein Recht in Anſehung des äuſsern Meinen verletzen, ſo muſs ich behaupten können, ich ſei im Beſitz des Apfels, wenn ich ihn auch nicht inne habe, auch nicht im phyſiſchen Beſitz deſſelben bin. Ohne dies kann ich alſo den Apfel nicht mein nennen (K. 59.).

b. Urſachen, d. i. Leiſtungen. Hiervon findet man die Expoſition im Art. Leiſtung.

c. Perſonen durch die Kategorie der Gemeinſchaft, d. i. der Zuſtand andrer Menſchen kann in einem ſolchen Verhältniſs zu mir ſtehen, daſs wir in Anſehung unſrer Willkühr wechſelſeitig von einander abhängen. Ich kann eine

Perſon, z. B. ein Weib, ein Kind, einen Dienſtboten, nicht darum mein nennen, weil ſie eben jetzt zu meinem Hausweſen gehören, und ich alſo im phyſiſchen Beſitz derſelben bin; ſondern weil ich ſie auch dann, wenn ich nicht im phyſiſchen Beſitz derſelben ſeyn ſollte, ſo lange ſie irgendwo und irgendwann hier auf Erden exiſtiren, nach meinem bloſsen Willen, mithin bloſs rechtlich beſitze; wenn ich alſo auch dann noch ſagen kann, ſie ſind mein, wenn ſie ſich etwa meinem Hausweſen entzogen, z. B. mich böslich verlaſſen hätten (K. 60. f.).

11. Und nun wird man die Richtigkeit der Erklärungen des Mein, mit welchen dieſer Artikel anfängt, einſehen und ſie verſtehen. In irgend einem Beſitz des äuſsern Gegenſtandes muſs ich ſeyn, wenn der Gegenſtand mein heiſsen ſoll. Sonſt könnte der, welcher die Sache wider meinen Willen gebraucht, mir nicht Unrecht thun. Alſo muſs ein bloſs rechtlicher, ein Vernunftbeſitz möglich ſeyn, wenn es ein äuſseres Mein und Dein geben ſoll. Der empiriſche Beſitz oder die Inhabung des Gegenſtandes iſt bloſs der Beſitz deſſelben in der Erſcheinung und gehört zur Natur; der rechtliche Beſitz, nach dem ich ſage, die Sache iſt mein, iſt der intelligibele Beſitz, der Beſitz an ſich ſelbſt, welcher gültig iſt, wenn auch von aller Natur abſtrahirt wird, denn er gehört nicht der Natur, ſondern einem Dinge an ſich, der Vernunft, an (K. 61. f.).

Und nun klärt ſich jene Behauptung in 5. vollkommen auf, wie nehmlich ein Recht und ein Beſitz einerlei ſeyn kann. Ein Recht iſt nichts anders als der Vernunftbeſitz eines Gegenſtandes. Ein Recht auf einen Gegenſtand beſitzen und ihn bloſs rechtlich beſitzen, iſt einerlei, die erſte Redensart iſt aber gewöhnlicher, obwohl

darum nicht beſſer. Denn ein Recht auf einen Gegenſtand beſitzen, heiſst wörtlich ſo viel, als einen Vernunftbeſitz eines Gegenſtandes beſitzen.

b.

Wie iſt das äuſsere Mein und Dein möglich?

12. Dieſe Frage löſt ſich nun in die zweite auf:

> Wie iſt ein bloſs rechtlicher Beſitz oder Vernunftbeſitz möglich?

und dieſe in die dritte:

> Wie iſt ein ſynthetiſcher Rechtsſatz *a priori* möglich? S. Aufgabe.

Alle Rechtsſätze ſind nehmlich *a priori*, denn ſie ſind Vernunftgeſetze (*dictamina rationis*). Der Rechtsſatz in Anſehung des empiriſchen Beſitzes iſt analytiſch; denn er heiſst:

> Wenn ich mit einer Sache auſser mir phyſiſch verbunden bin (im phyſiſchen Beſitz derſelben bin), ſo thut mir der Unrecht (lädirt mich, taſtet meine angebohrne Freiheit an), der ſie wider meinen Willen gebraucht.

Dieſer Satz iſt analytiſch, und wird bloſs nach dem Satz des Widerſpruchs erkannt; denn in dem Subject: dem phyſiſchen Beſitz und dem Gebrauch wider des phyſiſchen Beſitzers Willen liegt das Prädicat: das Antaſten ſeiner perſönlichen Freiheit implicite; weil der, welcher

mich aus dem physischen Besitz verdrängt, meine persönliche Freiheit antastet. Beides ist einerlei. Allein dieser Satz betrifft blos das Recht einer Person in Ansehung ihrer selbst. Der Rechtssatz in Ansehung des Vernunftbesitzes hingegen ist synthetisch, denn er heisst:

> Wenn ich mit einer Sache ausser mir auch nicht physisch verbunden bin, so kann mir der doch Unrecht thun, der sie wider meinen Willen gebraucht.

Dieser Satz ist synthetisch, d. i. er verknüpft ein Prädicat: einem Unrecht thun, mit dem Subject: nicht physisch besitzen, der in der blosen Negation des physischen Besitzes einer Sache ausser mir nicht liegen kann. Er hebt alle physische Verknüpfung der äusern Sache mit der Person, welche lädirt werden kann, im Subject, auf; und behauptet doch im Prädicat die Möglichkeit der Läsion dieser Person durch den Gebrauch der Sache wider den Willen dieser Person? Dies ist nun nicht anders möglich, als so, dass ausser der physischen Verknüpfung, in der Erfahrung, dem empirischen Besitz, noch eine andere, nehmlich die rechtliche Verknüpfung, der Vernunftbesitz der Sache, möglich sei. Folglich liegt in der Behauptung des Unrechtthuns, der Läsion eines Rechts, die Behauptung eines Vernunftbesitzes, wodurch ein neues Recht entsteht, nehmlich das Recht zu einer Sache. Die Möglichkeit eines solchen nicht empirischen oder Vernunftbesitzes, d. i. rechtlichen Besitzes einer Sache, d. h. die Möglichkeit obigen synthetischen Satzes, gründet sich auf zweierlei:

a. auf das rechtliche Postulat der praktischen Vernunft;

b. auf die Expoſition des Rechtlich-Meinen.

a. Es iſt ein rechtliches Poſtulat der praktiſchen Vernunft:

daſs es Rechtspflicht ſei: gegen Andere ſo zu handeln, daſs das äuſsere Brauchbare auch das Seine von irgend Jemand werden könne.

Dieſer Satz heiſst nicht etwa darum Poſtulat, weil er eine Forderung wäre, die man unbewieſen zugeben ſolle. Sondern es iſt ein Satz, der dieſen Namen nur darum führt, weil er nicht, wie ein Lehrſatz, aus vorhergehenden Sätzen bewieſen werden kann; ſondern darum unwiderleglich gewiſs iſt, weil ihn moraliſche Geſetze vorausſetzen. Ein ſolcher Satz iſt nun auch das angeführte Poſtulat; denn ohne ihn würde die äuſſere Freiheit nach allgemeinen Geſetzen ſich ſelbſt vernichten, und gar kein Handeln nach Rechtsgeſetzen, gar keine äuſsere Freiheit möglich ſeyn. Gäbe es nehmlich irgend eine Regel des Handelns, nach welcher, wenn ſie Geſetz würde, eine brauchbare Sache herrenlos würde, d. i. das Seine von Niemanden ſeyn könnte: ſo müſste der Grund nothwendig in der Form der Geſetzmäſsigkeit, nicht in dem Gegenſtande liegen, weil die Geſetze der praktiſchen Vernunft, in Anſehung deſſen, was ſie zu Geſetzen macht, von allem Inhalt oder Gegenſtande des Handelns abſtrahiren, oder formal ſind. Der Grund ihrer Geſetzmäſsigkeit liegt in ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit, und nicht in dem, worüber ſie etwas gebieten. Folglich müſste in der Form der Geſetzmäſsigkeit, d. i. in dem, was Maximen des Gebrauchs brauchbarer Dinge zu Geſetzen macht, ein Grund liegen, dieſe Maximen zu ſolchen Geſetzen zu machen, nach welchen brauchbare Dinge herrenlos ſeyn

ſollten. Dieſes iſt aber gegen den Satz des Widerſpruchs; denn die Freiheit im Gebrauch äuſſerer Gegenſtände, oder die äuſsere Freiheit, beſtehet in einem ſolchen Gebrauch der äuſsern Gegenſtände, der mit Jedermanns Gebrauch derſelben (der nehmlichen oder anderer) nach allgemeinen Geſetzen zuſammenſtimmt; enthielte nun ein ſolches allgemeines Geſetz das abſolute Verbot des Gebrauchs eines Gegenſtandes: ſo wäre ja die äuſsere Freiheit ein ſolcher Gebrauch der äuſsern Gegenſtände, der zwar mit dem Gebrauch derſelben von Jedermann beſtehen könnte, aber nach allgemeinen Verboten, d. h. ein Gebrauch, der im Nichtgebrauch beſtände, welches ſich widerſpricht. Eine Freiheit des Gebrauchs äuſserer Gegenſtände, nach welcher der Gebrauch derſelben unmöglich wäre, iſt ein Begriff, der ſich ſelbſt widerſpricht, denn dies wäre vielmehr der Mangel der Freiheit ſie zu gebrauchen. Die Regel würde heiſsen: ſoll Freiheit im Gebrauch dieſes Gegenſtandes ſtatt finden, ſo darf er gar nicht gebraucht werden, d. h. es iſt gar keine Freiheit in Anſehung des Gebrauchs der Sache möglich. Eine Freiheit, die das Handeln, den Gebrauch der Dinge, unmöglich machte, iſt ein Unding. Da es nun hiernach eine Vorausſetzung *a priori* (Poſtulat) der praktiſchen Vernunft, ohne welche ſie nicht geſetzgebend ſeyn könnte, iſt, daſs jeder brauchbare Gegenſtand ein Mein und Dein müſſe ſeyn können,

b. aber ein Mein und Dein, nach der vorhergehenden Erörterung (Expoſition) des Begriffs deſſelben, den Begriff des Vernunftbeſitzes einſchlieſst: ſo folgt hieraus die Richtigkeit des ſynthetiſchen Rechtsſatzes. Das Poſtulat fordert nehmlich, daſs alles ein Sein werden könne, nun gehört aber zu dem Sein, daſs ich in einem andern, als dem bloſs empiriſchen Beſitz ſei, folglich kann der mir Unrecht thun, der eine Sache wider meinen Willen gebraucht, in deren

phyſiſchem Beſitz ich nicht bin, nehmlich, wenn ich im Vernunftbeſitz derſelben bin, wenn ich einen Rechtsbeſitz derſelben habe. Die Möglichkeit eines ſolchen nicht phyſiſchen Beſitzes iſt alſo eine unmittelbare Folge jenes rechtlichen Poſtulats, weil ohne einen ſolchen nicht phyſiſchen Beſitz kein Mein und Dein möglich ſeyn würde, gegen jenes Poſtulat. Für ſich ſelbſt kann die Möglichkeit dieſes Vernunftbeſitzes nicht bewieſen oder eingeſehen werden, ſondern man kann nur ſagen, er muſs möglich ſeyn, weil es ſonſt kein Mein und Dein geben könnte, welches Unrecht wäre. Den Grund aber, warum uns hier alle weitere Erkenntniſs unmöglich iſt, können wir einſehen. Der Begriff des Vernunftbeſitzes iſt ein Vernunftbegriff, für einen ſolchen Begriff kann keine Anſchauung gegeben werden, die ihm correſpondirte. In einem theoretiſchen Grundſatz *a priori* müſste nehmlich dem gegebenen Begriff eine Anſchauung *a priori* untergelegt, mithin etwas zu dem Begriff vom Beſitz des Gegenſtandes hinzugethan werden, ſ. Analogie der Erfahrung, 2. S. 162. Allein in einem ſolchen praktiſchen Satze, wie der ſynthetiſche Rechtsſatz iſt, wird gerade umgekehrt verfahren. Es müſſen nehmlich alle Bedingungen der Anſchauung, welche den empiriſchen Beſitz begründen, weggeſchafft (davon abſtrahirt) werden. Man muſs gar nicht daran denken, ob der Gegenſtand mit mir durch Raum oder Zeit verbunden ſei (ſ. Leiſtung), um den Vernunftbeſitz ſich zu realiſiren und ſagen zu können: ein jeder äuſsere Gegenſtand der Willkühr (brauchbare Gegenſtand) kann zu dem Rechtlich-Meinen gezählt werden, den ich (und auch nur ſo fern ich ihn) in meiner (nehmlich rechtlichen) Gewalt habe, ohne im Beſitze deſſelben zu ſeyn (K. 66.). Zweitens iſt es aber auch der Begriff der Freiheit, auf dem die theoretiſchen Principien des äuſsern Mein und Dein beruhen; daher können ſie ſo wenig als die Freiheit ſelbſt einer eigentli-

chen Deduction ihrer Möglichkeit fähig seyn, und müssen sich nothwendig im Intelligibeln verlieren. Sie werden also auch, wie die Freiheit, aus dem praktischen Gesetze der Vernunft (dem kategorischen Imperativ des Rechts: die Gegenstände des Gebrauchs vernünftig-sinnlicher Wesen sollen nach Gesetzen äusserer Freiheit, also als ein Mein und Dein gebraucht werden), als ein Factum der Vernunft geschlossen, aber nicht weiter ihrer Möglichkeit nach erkannt werden (K. 67. f.).

13. Wenn der Vernunftbegriff eines rechtlichen Besitzes auf Gegenstände der Erfahrung soll angewandt werden, so wird zuvörderst der Verstandesbegriff des Habens darunter subsumirt. Dieser Verstandesbegriff ist eine Prädicabilie oder ein abgeleiteter Begriff des reinen Verstandes, und gehört zu den Verstandesbegriffen der Relation. Er stellt nehmlich ein solches Verhältniss eines Dinges zu einem andern ausser ihm vor, dass obwohl beide zwei verschiedene Substanzen sind, das eine doch wie das Accidenz des andern betrachtet wird. Unter die verschiedenen Arten des Habens gehört nun die des Besitzens, oder vielmehr wird hier das Haben auf einen Rechtsbegriff angewandt. Sind nehmlich die beiden Dinge, zwischen welchen das Verhältniss des Habens statt findet, so beschaffen, dass das eine der Rechte empfänglich ist, also eine Person, so kann das andere Ding, das ausser derselben ist, dennoch so als ein Accidenz derselben angesehen werden, dass wenn eine andere Person sich in dasselbe Verhältniss, wider Willen der ersten, setzen will, der ersten Person dadurch Unrecht geschieht, und zwar entweder blos an ihr selbst, d. i. ihrer Freiheit, oder auch an ihrem Verhältniss des Habens. Im ersten Fall ist der Besitz ein empirischer, im letztern Fall, ein rechtlicher oder der Vernunftbesitz. So wird der Rechtsbegriff mit dem reinen Verstandesbegriff des Ha-

bens verknüpft; indem das Haben unter den Begriff des Rechts ſubſumirt, oder die Bedingungen angegeben werden, unter denen die Willkühr des Einen mit der Willkühr des Andern, in Anſehung des Habens, nach einem allgemeinen Geſetze der Freiheit zuſammen beſtehen kann (K. XXXIII.). Die Art alſo, etwas auſser mir als das Meine zu haben, iſt die bloſs rechtliche Verbindung meines Willens mit einem Gegenſtande, dieſer Gegenſtand mag nun eine Sache, z. B. ein Acker, oder eine Verſprechung, deren Erfüllung ein Anderer zu leiſten hat, oder eine Perſon z. B. meine Ehefrau ſeyn. Die Antinomie der rechtlich praktiſchen Vernunft in Anſehung des Mein und Dein findet man erläutert und aufgelöſet im Art. Antinomie, 5, b. (K. 68. ff.). S. übrigens: Zuſtand, bürgerlicher, Naturzuſtand und Erwerbung.

Kant Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre. Einl. §. C. S. XXXIII. Einl B. S. XLIV. — S. XLV. ff. — Einl. III. *** S. LII. — §. 1. S. 55. — §. 3. S. 58 — §. 4—7. S. 59. ff.

Meine,

ſ. Mein.

Meinen,

opinari, être dans l'opinion. Die unterſte Stufe des Fürwahrhaltens, oder der ſubjectiven Gültigkeit des Urtheils, in Beziehung auf die Ueberzeugung. Es iſt ein mit Bewuſtſeyn ſubjectiv und objectiv unzureichendes Fürwahrhalten, ſ. Fürwahrhalten. In dieſem Art. findet man, was Ueberzeugung heiſst, und man wird daraus ſehen, daſs bei dem Meinen

keine Ueberzeugung ſtatt finden kann. Ein ſolches Meinen beruhet oft auf einem bloſsen Wünſchen, daſs etwas ſo ſeyn möge, oder auf gewiſſen Vorſtellungen, die aber zu Beweisgründen noch bei weitem nicht zureichen (C. 850.). Das Meinen iſt alſo ein Modus des Fürwahrhaltens, oder eine Art deſſelben, auſser der es noch mehrere giebt. Z. B. das Glauben (L. 99.), ſ. Fürwahrhalten.

2. Das Meinen iſt ein problematiſches Urtheilen. Denn was ich bloſs meine, das halte ich im Urtheilen mit Bewuſstſeyn nur für problematiſch, d. i. ich verknüpfe das Prädicat mit dem Subject nur durch den Verſtandesbegriff der Möglichkeit, mein Urtheil ſagt bloſs aus, es kann ſeyn (L. 99.).

3. So wäre z. B. unſer Fürwahrhalten der Unſterblichkeit bloſs problematiſch, und alſo ein bloſses Meinen, wofern wir nur ſo handeln, als ob wir unſterblich wären. Iſt aber dieſes Handeln durch das Moralgeſetz nothwendig, ſollen wir ſo handeln, ſo iſt unſer Fürwahrhalten der Unſterblichkeit ein Glauben. Denn im erſtern Fall iſt das Handeln nicht ſubjectiv zureichend zum Fürwahrhalten, aber wohl im letztern Fall (L. 99.).

4. Das Meinen oder Fürwahrhalten aus einem ſubjectiv und objectiv unzureichenden Erkenntniſsgrunde kann als ein vorläufiges Urtheilen (*iudicia praevia, ſub conditione ſuſpenſiva, ad interim*) angeſehen werden, deſſen man nicht leicht entbehren kann. Man muſs erſt meinen, ehe man annimmt und behauptet, ſich dabei aber auch hüten, eine Meinung für etwas mehr als bloſse Meinung zu halten. Vom Meinen fangen wir gröſstentheils bei allem unſern Erkennen an, und wir finden hinterher Gründe, die unſre

Meinung in Erkenntniſs verwandeln, oder ſie gänzlich umſtoſsen. Zuweilen haben wir ein dunkles Vorgefühl von der Wahrheit, es iſt uns ſo, als ob ſich die Sache wohl ſo und ſo verhalten könnte; eine Sache ſcheint uns Merkmale der Wahrheit zu enthalten, wir ahnden ihre Wahrheit ſchon, noch ehe wir ſie mit beſtimmter Gewiſsheit erkennen. Wie oft iſt dieſes z. B. nicht der Fall, wenn die Naturforſcher gewiſſe Phänomene in der Natur erklären wollen. Die Logik ſollte auch über dieſes Meinen Regeln geben, aber hier iſt in der Logik noch eine Lücke, die erſt noch ausgefüllt werden muſs. Man kann von der Logik mit Recht fordern, daſs ſie auch Regeln an die Hand gebe, wie man zweckmäſsig ſuchen ſolle; d. i. nicht bloſs die Regeln für beſtimmende, ſondern auch für vorläufige Urtheile, durch die man auf Gedanken gebracht wird, gehören in die Logik. Dies iſt ja eine Lehre, die ſelbſt dem Mathematiker zu Erfindungen ein Fingerzeig ſeyn kann, und von ihm auch oft angewandt wird (T. 165. L. 100.)

5. Wo findet nun aber das bloſse Meinen (wenn es nehmlich nicht bloſs zum Erfinden führen ſoll) eigentlich ſtatt? In keinen Wiſſenſchaften, welche Erkenntniſſe *a priori* enthalten, ſondern lediglich in empiriſchen Erkenntniſſen. Alſo in der Phyſik, der Pſychologie u. dgl. Denn es iſt an ſich ungereimt, *a priori* zu meinen, denn hier iſt alles nothwendig, alſo erfordert das Princip der Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject zum Urtheil Allgemeinheit und Nothwendigkeit, mithin apodiktiſche Gewiſsheit. Auch könnte in der That nichts lächerlicher ſeyn, als z. B. in der Mathematik nur zu meinen; hier muſs man wiſſen, oder ſich alles Urtheilens enthalten, und eben ſo in der Metaphyſik. Auch hier und in der Moral gilt es: entweder zu wiſſen oder nicht zu wiſſen. Auf die bloſ-

ſo Meinung, daſs etwas erlaubt ſei, darf man eine Handlung nicht wagen, ſondern man muſs dieſes wiſſen. Zu meinen, daſs der Wille des Menſchen frei ſei, kann zu nichts führen. Die Freiheit des Willens iſt eine bloſse Vernunftidee; aber Gegenſtände der bloſsen Vernunftideen können für das theoretiſche Erkenntniſs in keiner möglichen Erfahrung dargeſtellt werden, ſind alſo keine erkennbaren Dinge, mithin kann man in Anſehung ihrer nicht meinen (U. 454.). S. Diſciplin, 20. Im transſcendentalen Gebrauch der Vernunft iſt alſo Meinen zu wenig, ſ. Fürwahrhalten, 3.

6. Was nun das Meinen über Erfahrungsgegenſtände betrifft, ſo darf ich mich niemals unterwinden zu meinen, ohne wenigſtens etwas zu wiſſen. Denn die Wahrheit darf doch nicht ganz willkührliche Erdichtung ſeyn, folglich muſs das an ſich problematiſche Urtheil durch irgend etwas Gewiſſes eine Verknüpfung mit der Wahrheit bekommen. Auch muſs das Geſetz, nach welchem dieſe Verknüpfung gemacht wird, gewiſs ſeyn. Wenn ich nehmlich in Anſehung dieſes Geſetzes auch nur meine, ſo iſt alles nur Spiel der Einbildung, ohne die mindeſte Beziehung auf Wahrheit (C. 850. M. I. 987. L. 100. f.). S. auch Beweis, 3. c.

Kant. Logik. Einl. IX. S. 99. f.

Deſſ. Critik der rein. Vern. Methodenl. II. H. III. Abth. S. 850.

Deſſ. Crit. der Urth. §. 91. S. 454.

Deſſ. Met. Anf. der Tugend. §. 56. S. 165.

Meinung,

opinio, *opinion*, ſ. Meinen. Ein Fürwahrhalten ohne hinreichenden ſubjectiven und

objectiven Grund (U. 463.). Wenn die Gründe des Fürwahrhaltens ihrer Art nach objectiv gültig ſeyn können, ſo kann die Meinung durch allmählige Ergänzung in dieſer Art von Gründen endlich ein Wiſſen werden. Sind aber die Gründe des Fürwahrhaltens ihrer Art nach gar nicht objectiv gültig, ſo kann auch die Meinung durch keinen Gebrauch der Vernunft jemals ein Wiſſen werden. Das Bedürfniſs der Vernunft, das Daſeyn eines höchſten Weſens vorauszuſetzen, um das Daſeyn der Welt zu erklären, iſt ein Bedürfniſs der Vernunft zu ihrem ſie befriedigenden theoretiſchen Gebrauche, und alſo eine reine Vernunfthypotheſe, d. i. eine Meinung. Allein wenn die Einſicht hinzukäme, daſs man gegebene Wirkungen zu erklären niemals einen andern als dieſen Grund erwarten kann, und die Vernunft doch einen Erklärungsgrund bedarf: ſo würde das Fürwahrhalten ſubjectiv zureichende Gründe haben, und ſich alſo in einen Glauben verwandeln; aber doch nie ein Wiſſen werden. S. übrigens Vernunftglaube (S. III. 292. f.). Wir haben hier die Bedeutung des Worts Meinung ſubjective genommen, objective verſtehet man unter Meinung auch das, was man meint, z. B. ſage mir deine Meinung.

Meinungsſache,

Sache der Meinung, *opinabile*, *objet d'opinion*. Unter dieſem Namen werden alle die Gegenſtände oder erkennbaren Dinge (U. 454.) begriffen, die Objecte einer wenigſtens an ſich möglichen Erfahrungserkenntniſs (Gegenſtände der Sinnenwelt) ſind, welche Erfahrungserkenntniſs aber, nach dem bloſsen Grade des Vermögens dazu, den wir beſitzen, für uns unmöglich iſt (U. 455.).

Dergleichen iſt z. B. der Aether der neuern Phyſiker. Dieſer Aether ſoll eine elaſtiſche, alle andere Materien durchdringende (mit ihnen innigſt vermiſchte) Flüſſigkeit ſeyn, die alſo im ganzen Weltraum überall verbreitet iſt. Alles, was ſich von dieſem Gegenſtande ſagen läſst, iſt hypothetiſch, und bloſs zu Erklärung gewiſſer Erſcheinungen angenommen; unmittelbare und klare Erfahrungen über das Daſeyn des Aethers fehlen gänzlich, er iſt noch nie ſelbſt beobachtet worden. Allein er iſt doch immer noch von der Art, daſs wenn die Sinne im äuſſerſten Grad geſchärft wären, er (wenn er exiſtirt) wahrgenommen werden könnte. Descartes nahm an, durch das Abreiben der urſprünglichen materiellen Theilchen an einander ſeien drei Elemente entſtanden; aus den feinſten abgeriebenen Stäubchen beſtehe das erſte, aus den kugelförmigen Theilchen das zweite, und aus den gröbern Stäubchen das dritte Element. Dieſes dritte Element ſei der Stoff der Erde und der Planeten, das zweite die Materie des Lichts, und das erſte die Materie der Sonnen, auch fülle es die Zwiſchenräume zwiſchen den beiden erſten Elementen aus. So hat er ſich unter dem Namen des erſten Elements faſt eben das vorgeſtellt, was neuere Naturlehrer Aether nennen, eine feine in dem Weltraum und durch die Zwiſchenräume der Cörper verbreitete Materie, die er zwar von der Materie des Lichts unterſchied, aber doch mit zur Erklärung des Lichts und überhaupt aller Erſcheinungen der Cörperwelt gebrauchte. Malebranche (*Recherche de la verité L. VI. ch.* 9.) und Jacob Bernoulli nennen eine ſolche Materie Aether und ſchreiben ihrem Druck die Feſtigkeit und den Zuſammenhang der Cörper zu. Huygens legt der Lichtmaterie ſelbſt den Namen Aether bei, ſchreibt ihr Elaſticität zu, und erklärt die Fortpflanzung des Lichts in derſelben durch wellenförmige Bewegungen oder Wirbel,

welche jedes von dem leuchtenden Cörper bewegte Theilchen um ſich her bewegen. Er leitet die Phänomene des Doppelſteins oder isländiſchen Cryſtalls von einer doppelten Art dieſer Wirbel her, von kugelrunden und länglichen. So erdachten ſich dieſe Naturlehrer Materien und Bewegungen derſelben nach ihrem Gefallen und nach dem Bedürfniſſe ihrer Hypotheſen, aber dieſe Materien waren doch Meinungsſachen, ob ſie gleich durch keine Experimente dargeſtellt werden konnten. Newton, dem dieſes Meinen miſsfiel, ward durch Experimentalunterſuchungen des Lichts auf das Emanationsſyſtem geleitet, und erklärt ſich in verſchiedenen Stellen ſeiner Schriften gegen die Hypotheſe vom Aether, ſo wie gegen alle Hypotheſen überhaupt. Hauptſächlich aber beſtreitet er Descartes und Huygens Meinungen. Inzwiſchen iſt ſeine Meinung wohl nicht dahin gegangen, das Daſeyn einer feinen Materie in dem Weltraume und in den Zwiſchenräumen der Cörper zu läugnen. Er behauptet (*Philoſ. naturalis princip. math. L. III. Prop.* 10.): daſs Jupiter in einem ſo dünnen Mittel eine Million Jahre laufen könnte, ehe er durch den Widerſtand deſſelben nur ein Milliontheilchen der ihm mitgetheilten Bewegung verlieren würde. Dies heiſst wohl nicht, eine abſolute Leere, es heiſst, eine äuſserſt feine Materie in den Himmelsraum ſetzen. Auch das Daſeyn des Aethers in den Zwiſchenräumen der Cörper hat er für wahrſcheinlich gehalten. Er wirft über dieſe in den Cörpern verborgene feine Materie in ſeiner Optik folgende merkwürdige Fragen auf (*Optice. Auctore Iſaaco Newton. Latine reddidit Samuel Clarke. Lauſanae et Genevae.* 1740. 4.): ob nicht die Erwärmung der Cörper durch eine alle Cörper durchdringende und durch alle Himmel ausgebreitete und ſehr elaſtiſche Materie geſchehe (*qu.* 18.)? ob nicht die Brechung des Lichts von der an verſchiedenen Orten verſchiedenen Dichtigkeit die-

ſes ätheriſchen Mittels herrühre, und ob nicht die Dichtigkeit dieſes Mittels gröſser ſei in freien und offenen Räumen, in welchen keine Luft und andere grobe Cörper ſind, als in den Poren des Waſſers u. ſ. w. (*qu.* 19.)? ob nicht dieſes ätheriſche Mittel, ſo wie es aus dem Waſſer und andern groben und dichten Cörpern in leere Räume übergehe, allmählig dichter werde, und die Lichtſtrahlen ſo breche, daſs ſie krumme Linien bilden (*qu.* 20.)? ob nicht die Schwere und viele andere Phänomene der Cörperwelt, durch eine elaſtiſche Materie erklärt werden könnten, deren Schwingungen 700000 mal ſchneller, als die Schwingungen der Luft beim Schalle wären, und die daher eine 490000 Millionenmal ſtärkere Elaſticität, als die Luft beſitze (*qu.* 21.) u. ſ. w. Dieſe Fragen beweiſen deutlich, daſs Newton das Daſeyn einer ſolchen Materie keineswegs für unwahrſcheinlich gehalten habe. Euler hat in ſeiner mit ſo vielem Beifall aufgenommenen Theorie des Lichts und der Farben (ſ. Euler, 2. ff.) Huygens oben angeführte Meinung zum Grunde gelegt, und ein Gebäude von Rechnungen darauf errichtet, welches ihn als Mathematiker in ſeiner ganzen Gröſse zeigt. Einige Aſtronomen haben in den Bewegungen der Planeten Veränderungen finden wollen, welche einigen Widerſtand des Mittels, in welchem ſie laufen, anzuzeigen ſcheinen. Dennoch urtheilt de la Lande, bisher beweiſe noch nichts einen Widerſtand der ätheriſchen Materie. Dieſe Materie iſt alſo eine Meinungsſache, weil ſie durch die Sinne, wenn ſie fein genug dazu wären, würde wahrgenommen werden, aber doch, eben weil die Sinne nicht fein genug ſind, nie wahrgenommen werden kann (Gehlers Phyſ. Wörterbuch, Art. Aether).

2. Vernünftige Bewohner anderer Planeten anzunehmen, iſt eine Sache der Meinung; denn, wenn wir dieſen näher

kommen könnten, welches an ſich möglich iſt, würden wir ihr Daſeyn oder Nichtſeyn durch Erfahrung ausmachen.

Die Vermuthung iſt höchſt wahrſcheinlich, daſs die Planeten zum Aufenthalt denkender und empfindender Weſen beſtimmt ſind. Huygens und Fontenelle haben dieſe Vermuthung ſchön ausgeführt. Und Bode (Anleitung zur Kenntniſs des geſtirnten Himmels. 4. Aufl. Berlin 1773. 8. S. 662.) ſagt: die Bewohnbarkeit läſst ſich durch alle Räume der Schöpfung gedenken. Wenn nicht beſondere und uns noch unbegreifliche Abſichten des Unendlichen hierbei Ausnahmen machen, ſo ſtelle ich mir keine Sonne, keinen Planeten oder Mond öde und leer vor, ſondern beſetze ſie alle mit vernünftigen Geſchöpfen. Wie kann es anders ſeyn? Die Welt iſt ein Abdruck aller göttlichen Vollkommenheiten, das vollkommenſte Werk eines ewig wirkſamen Schöpfers, der ſelbſt die Urquelle alles Lebens iſt. Sollte wohl ein Punct derſelben ſeyn, wo ſich dieſes nicht durch Leben und Wirkſamkeit in den Geſchöpfen bewieſe? Wie reichlich iſt nicht unſere Erdkugel mit Menſchen und Thieren beſetzt, vornehmlich treffen wir dieſe letztern überall im Meer und auf dem Erdboden in groſser Anzahl an. Und (S. 643.) wenn die Planeten keine Bewohner hätten, was ſollte wohl ihr Endzweck und ihre Beſtimmung ſeyn, und was könnte man ſich ſonſt etwa bei allen dieſen groſsen Anſtalten für Abſichten des Schöpfers denken? Gewiſs ſind die Planeten nicht dazu da, die Nächte heller zu machen, denn das Licht der Planeten iſt für unſere Erde unbedeutend. Ihr Abſtand von uns iſt zu groſs u. ſ. w. Wir werden aber auch eben darum den Bewohnern der Planeten niemals ſo nahe kommen, daſs wir ſie könnten durch Erfahrung kennen lernen, und ſo bleibt es mit dieſen Planetenbewohnern beim Meinen.

3. Cörperloſe Geiſter im materiellen Univers

hingegen ſind keine Meinungsſachen. Haller ſagt:

Wer weiſs:
Die Sterne ſind vielleicht ein Sitz verklärter Geiſter,
Wie hier das Laſter herrſcht, iſt dort die Tugend Meiſter.

Allein dem Poeten iſt dies erlaubt, denn er darf dichten, und dies heiſst dichten und nicht meinen; ein ſolcher Geiſt iſt nehmlich bloſs eine Idee, welche durch Abſtraction von allem Materiellen an einem denkenden Weſen übrig bleibt. Wir können aber nicht ausmachen, ob auch noch das Denken möglich ſei, wenn alles Materielle wegfällt; denn wir kennen das Denken nur am Menſchen, d. i. in Verbindung mit einem Cörper. Hoffentlich wird man doch nicht etwa die vermeintlichen Erfahrungen von Geſpenſtern dafür anführen, dieſe weiſet man, wenn ſie wirkliche Erſcheinungen cörperloſer Geiſter ſeyn ſollen, billig von der Hand. Ein ſolches Ding, von dem wir nicht ausmachen können, ob es möglich ſei, wie z. B. ein cörperloſer Geiſt im materiellen Univers, iſt ein vernünfteltes Weſen (*ens rationis ratiocinantis*), kein Vernunftweſen (*ens rationis ratiocinatae*), wie z. B. der Geiſt des Menſchen. Von einem Vernunftweſen iſt es doch möglich, zu zeigen, daſs der Begriff deſſelben kein bloſses Hirngeſpinſt ſei, wenigſtens für den praktiſchen Gebrauch der Vernunft. Unter dem Geiſt des Menſchen verſtehen wir nehmlich das überſinnliche Subject der Moralität, das ſich aber nicht im Univers befindet, ſondern zur überſinnlichen Welt gehört, und das wir uns nothwendig als den moraliſch Handelnden denken müſſen. Der praktiſche Gebrauch der Vernunft, der ſeine eigenthümlichen und apodiktiſchgewiſſen Principien

a priori hat, erheiſcht alſo oder poſtulirt (ſ. Mein, 12.) ſogar ein ſolches Vernunftweſen, und daher iſt es auch mehr als Meinungsſache, es iſt Glaubensſache. Der Menſch handelt zwar in der Sinnenwelt, aber nach den nothwendigen Naturgeſetzen; ſieht man auf das moraliſche Handeln des Menſchen, oder auf ſein Handeln nach den Freiheitsgeſetzen, ſo kann man dieſes nicht dem Menſchen, als Sinnenweſen, zuſchreiben, ſondern dem Intelligibeln in ihm, und dies Subject der Moralität iſt es, was wir den Geiſt des Menſchen nennen, und der mit der Seele des Menſchen, dem ſinnlichen Subject des im innern Sinn Befindlichen, nicht verwechſelt werden muſs. S. übrigens: Meinen (U. 454. ff. M. II, 982.).

Kant. Crit. der Urtheilskr. §. 91. S. 454. ff.

Meiſter ſeiner ſelbſt,

ſ. Gemüthsart.

Menſch,

homo, homme. Ein thieriſches, aber doch vernünftiges Weſen (*animal rationale*) (U. 15.). Wir kennen nicht mehrere Arten von thieriſchen Weſen, welche vernünftig wären, daher iſt das Vernünftigſeyn ſchon ein hinreichendes Merkmal, um den Menſchen von allen übrigen Thieren ſpecifiſch zu unterſcheiden. Das Thieriſche iſt dagegen das ſpecifiſche Merkmal, das ihn von bloſs vernünftigen Weſen, welche wir Geiſter nennen, unterſcheidet. Zu den letztern haben wir indeſſen keine Anſchauung, es iſt eine bloſse Vernunftidee, ſ. Meinungsſache, 3.

2. In der Lehre von den Pflichten kann der Menſch nicht darnach vorgeſtellt wer-

den, wie ſeine Handlungen als Naturwirkungen nach Naturgeſetzen erfolgen müſſen, denn darnach iſt er keiner Zurechnung, weder der Belohnung noch der Beſtrafung fähig, ſondern er wird bloſs nach der Eigenſchaft ſeines Freiheitsvermögens betrachtet, oder durch den Verſtand gedacht, nach welchem er ganz überſinnlich iſt. Dieſes giebt die Idee des Menſchen als bloſsen Noumens oder Dinges an ſich, als Vernunftweſens (*homo noumenon*). Bei dieſer wird von allem Sinnlichen, alſo auch von aller Zahl abſtrahirt, und ſo bleibt bloſs die Perſönlichkeit, (innere Freiheit des vernünftigen Weſens unter moraliſchen Geſetzen), in ſo fern ſie von phyſiſchen Beſtimmungen unabhängig iſt, übrig, welche die Menſchheit heiſst, d. i. das vernünftige Weltweſen überhaupt (R. 73.). Vernunftweſen heiſst hier alſo nicht ſo viel als vernünftiges Weſen; denn die Vernunft wird hier nach ihrem praktiſchen Vermögen als intelligibeles Subject (Vernunftſubſtanz) betrachtet, nach ihrem theoretiſchen Vermögen könnte ſie auch wohl die Qualität eines cörperlichen Weſens ſeyn; welches wenigſtens problematiſch iſt. Ein ſolches praktiſches Vernunftweſen erreicht freilich kein Sinn, es läſst ſich nur in moraliſch-praktiſchen Verhältniſſen erkennen, wo die unbegreifliche Eigenſchaft der innern Freiheit ſich durch den Einfluſs der Vernunft auf den innerlich geſetzgebenden Willen offenbart (T. 65.). Das heiſst, in Anſehung der Moralität müſſen wir den Menſchen als ein Weſen betrachten, das einen freien Willen hat. Solche Weſen finden wir in der ganzen Natur nicht, da in derſelben alles der Nothwendigkeit der Naturgeſetze unterworfen iſt. Wir würden daher auch nichts von Subjecten eines freien Willens wiſſen, wenn nicht das Sittengeſetz machte, daſs wir uns die Uebertretung deſſelben vorwerfen, und uns damit

ſagen, wir hätten anders handeln können, ſo nothwendig auch unſere Handlungen nach dem Naturgeſetz ſeyn mögen. Als Weſen, die einen freien Willen haben, ſind wir nicht zur Sinnenwelt gehörig, denn in der Sinnenwelt finden wir dieſen freien Willen nicht, wir ſind uns deſſelben bloſs in der Beurtheilung unſrer Handlungen bewuſst, wir nehmen ihn aber nicht durch unſre Sinne wahr (T. 85.). Das Subject der Moralität hingegen, mit den phyſiſchen Beſtimmungen behaftet, iſt der Menſch in der Erfahrung, in der Sinnenwelt, als Sinnenweſen, der zu einer der Thierarten gehört, als vernünftiges Naturweſen (*homo phaenomenon*), d. i. ein Weſen, das eine ſinnliche Geſtalt, Neigungen, Bedürfniſſe, Begierden u. ſ. w. hat, und die auch der Zahl nach von einander unterſchieden ſind (K. XLVIII. T. 65.). Eine Anwendung hiervon ſ. in Kriecherei, 4. f.

3. Dieſer Unterſchied muſs für alle diejenigen ſchwer zu faſſen ſeyn, welche mit der kritiſchen Philoſophie nicht bekannt ſind; dieſes will ich nun hier ins Licht ſetzen. Wenn wir unſre Handlungen als Ereigniſſe betrachten, die zur ſinnlichen Welt gehören, ſo ſind ſie alle durch die Geſetze der Natur beſtimmt und nothwendig, und laſſen ſich aus denſelben erklären. Wüſsten wir alle möglichen natürlichen Urſachen einer Handlung, ſo würden wir dieſe vollkommen aus jenen ableiten können, wir würden ſagen können, ſo viel hat die Erziehung, ſo viel das Beiſpiel, ſo viel die Gewohnheit, ſo viel die Gelegenheit, ſo viel der Reiz der Neigung dabei gewirkt, und folglich, würden wir ſagen, muſste die Handlung erfolgen. Beurtheilen wir aber die Handlung von ihrer moraliſchen Seite, ſo würden wir ſagen, aber dieſe Handlung iſt ſchlecht, und ſie hätte nicht geſchehen ſollen. Wir wollen damit ſagen, daſs der Menſch, trotz der phyſiſchen Nothwendigkeit der Handlungen, dennoch, wenn er

will, bloſs von ſeinem Willen abhängen kann, obgleich wir nicht begreifen können, wie das möglich iſt. Wenn wir alſo ſagen, die Handlung muſste erfolgen, ſo beurtheilen wir ſie phyſiſch; wenn wir ſagen, die Handlung hätte nicht geſchehen ſollen, ſo heben wir dieſe Nothwendigkeit auf und erklären ſie für zufällig, und ſo beurtheilen wir ſie moraliſch. Iſt nun die Handlung des Menſchen bloſs etwas Phyſiſches, ſo fällt alle Moralität derſelben weg, denn ſie kann nicht nothwendig und zufällig zugleich ſeyn (C. 562. M. I, 650.) ſ. Freiheit, 18. ff.

4. K. nennt dasjenige an einem Gegenſtande der Sinne, was ſelbſt nicht Erſcheinung iſt, intelligibel. Geſetzt nun, es ſei in der Sinnenwelt eine Erſcheinung, die ein Vermögen hätte, welches kein Gegenſtand der ſinnlichen Anſchauung iſt, wodurch es aber doch die Urſache von Erſcheinungen ſeyn kann. Ein ſolches iſt z. B. der freie Wille des Menſchen, durch welchen der Menſch die Urſache ſeiner Handlungen in der Sinnenwelt wird. So kann man die Cauſalität eines ſolchen Weſens, z. B. den Willen des Menſchen, auf zwei Seiten betrachten. Sie wirkt Handlungen, die in die Sinne fallen, und wahrgenommen werden, und die daher Phänomene, Erſcheinungen, heiſsen, wie alle Gegenſtände der Natur, die Urſache derſelben iſt alſo eine Urſache in der Sinnenwelt; da nun Kant das an einem Gegenſtand, was Erſcheinung iſt, ſenſibel nennt, ſo iſt ſie eine ſenſibele Urſache; allein dieſe Handlungen ſind frei, und in ſo fern nicht Erſcheinungen, folglich iſt die Cauſalität derſelben, von dieſer Seite betrachtet, intelligibel. Wir würden uns demnach von dem Vermögen eines ſolchen Subjects einen empiriſchen, imgleichen auch einen intellectuellen Begriff ſeiner Cauſalität machen, welche bei einer und derſelben

Wirkung zuſammen ſtatt findet. Das Vermögen eines Gegenſtandes der Sinne, ſich von einer ſolchen doppelten Seite zu denken, widerſpricht keinem von den Begriffen, die wir uns von Erſcheinungen und einer möglichen Erfahrung zu machen haben. Der Menſch iſt alſo, als eine ſolche Cauſalität, auf der einen Seite, nach der alle ſeine Handlungen nothwendig ſind, ein Sinnenweſen (Erſcheinung); auf der andern Seite, nach der alle ſeine Handlungen frei ſind, ein Vernunftweſen (der transſcendentale Gegenſtand, das Ding an ſich, das der Erſcheinung, Menſch, die eine bloſse Vorſtellung in uns iſt, zum Grunde liegt, und in dieſen Vorſtellungen der Sinne erſcheint). Er hat alſo eine Cauſalität, die nicht Erſcheinung iſt, obgleich ihre Wirkungen, die ſenſibeln Handlungen, in der Erſcheinung angetroffen werden. Es muſs aber eine jede wirkende Urſache einen Charakter haben, d. i. ein Geſetz, nach dem ſie wirkt. Ohne ein ſolches Geſetz ihrer Cauſalität würde ſie gar nicht Urſach ſeyn. Und da haben wir an dem Menſchen, als Subject der Sinnenwelt, eine der Natururſachen, deren Cauſalität unter Erfahrungsgeſetzen ſtehen muſs. Als eine ſolche muſs er demnach auch einen empiriſchen Charakter ſeiner Willkühr (eine Sinnesart) haben, ſo wie alle andern Naturdinge, wodurch ſeine Handlungen empiriſch gewirkt werden und als Erſcheinungen Glieder einer einzigen Reihe der Naturordnung ausmachen (C. 580.). Wir bemerken denſelben durch Kräfte und Vermögen, die er in ſeinen Wirkungen äuſſert. Bei der lebloſen, oder bloſs thieriſch belebten Natur finden wir keinen Grund, uns noch einen andern Charakter zu denken. Allein dem Menſchen, der ſich ſelbſt freilich eines Theils Phänomen iſt, andern Theils aber, nehmlich in Anſehung ſeines moraliſchen Vermögens, ein intelligibeler Gegenſtand, müſſen wir auch einen intelligibeln Charakter (eine Denkungsart) ein-

räumen, dadurch er zwar die Urſache jener Handlungen, als Erſcheinungen, aber ſelbſt nicht Erſcheinung iſt (C. 566. f. 574. M. I, 653. 662.).

5. Ein jeder Menſch, ſo wie er uns in die Sinne fällt, iſt mit allem dem, was er thut, und was man ſeine Handlungen nennt, ein ſinnliches Weſen, oder ein ſolches Weſen, von dem man nur das erkennen kann, was uns von demſelben in die Sinne fällt; folglich auch mit allem, was er thut, unveränderlichen Geſetzen unterworfen, nach welchen alles geſchehen muſs. Dieſe Geſetze nennen wir Naturgeſetze. Hiernach ſind alle Handlungen, ehe noch, als ſie geſchehen, als Wirkungen aus ihren Urſachen, vorher beſtimmt, und das Gegentheil nicht möglich. Dieſe Geſetze machen den empiriſchen Charakter ſeiner Willkühr aus, welcher nichts anders iſt, als eine gewiſſe Cauſalität ſeiner Vernunft, ſo fern dieſe an ihren Wirkungen in der Erſcheinung eine Regel zeigt, darnach man die ſubjectiven Principien ſeiner Willkühr beurtheilen kann. Dieſer empiriſche Charakter muſs ſelbſt aus den Erſcheinungen, als ſeinen Wirkungen, und aus der Regel derſelben, welche Erfahrung an die Hand giebt, gezogen werden. Durch ihn und die andern mitwirkenden Urſachen ſind alle Handlungen des Menſchen beſtimmt (C. 568. M. I, 655.). Allein hiernach gäbe es gar keine Moralität der menſchlichen Handlungen und keine Freiheit, der Menſch könnte nicht dafür, daſs er z. B. ſo erzogen worden wäre, ſolche Eltern gehabt, ſolche Beiſpiele geſehen, ſolche Gelegenheiten gehabt hätte u. ſ. w. (C. 577. M. I, 666.). Dennoch werfen wir uns aber unſre Handlungen vor, und ſagen von manchen, du hätteſt anders handeln ſollen. Wir beurtheilen unſre Handlungen als etwas, das von unſerer Vernunft und unſerm freien Willen abhängt, und nach Geſetzen geſchieht, nach welchen ſie zwar geſchehen ſollen, aber nicht immer ge-

ſchehen (C. 578. M. I. 667.). Und dieſe Geſetze heiſsen Sittengeſetze. Als Weſen folglich, die ſich nach Sittengeſetzen beurtheilen, ſehen wir uns für nichtſinnliche Weſen an, die nicht durch Naturgeſetze gebunden ſind, alſo als ſittliche Weſen gar nicht zur Natur gehören, ſondern etwas ſind, was nicht in die Sinne fällt. Hiernach hat der Menſch einen intelligibeln Charakter (eine Denkungsart), der unter keinen Zeitbedingungen ſteht, ſo daſs in ihm nichts früher, nichts ſpäter iſt. Denn die Zeit iſt nur die Bedingung der Erſcheinungen, nicht der Dinge an ſich ſelbſt. In ihm kann keine Handlung entſtehen, oder vergehen. Er iſt alſo auch nicht dem Geſetze der Zeitbeſtimmung, alles Veränderlichen unterworfen: daſs alles, was geſchieht, in den Erſcheinungen des vorigen Zuſtandes ſeine Urſache habe. Mit einem Worte, die intellectuelle Cauſalität deſſelben gehört gar nicht zu der Reihe der empiriſchen Bedingungen, welche jede Handlung als Begebenheit in der Sinnenwelt nothwendig machen. Dieſer intelligibele Charakter kann zwar niemals unmittelbar gekannt werden, weil wir nichts wahrnehmen können, als ſofern es erſcheint. Aber er muſs doch dem empiriſchen Charakter gemäſs gedacht werden. Und ſo wird die aus der Beſchaffenheit unſers Erkenntniſsvermögens entſpringende Nothwendigkeit, den Erſcheinungen ein Ding an ſich, das in ihnen erſcheint (einen transſcendentalen Gegenſtand) zum Grunde zu legen, durch die Moralität in Anſehung des Menſchen, als Sinnenweſens, realiſirt, oder hört auf, bloſse Form zu ſeyn, bekömmt einen Gegenſtand. Was dieſer Gegenſtand aber an ſich ſelbſt ſei, davon wiſſen wir nichts, weil wir das Ueberſinnliche nicht erkennen können (C. 567. f. 581. M. I, 654.). S. Freiheit, 22. ff. Antinomie, 4 B. Daſs der Menſch letzter Zweck der Natur iſt, und wozu er es iſt, findet man im Art. Zweck.

6. Ein böſer Menſch (*homo moraliter malus*) iſt nicht ein ſolcher, der Handlungen ausübt, welche böſe (geſetzwidrig) ſind; ſondern, deſſen Handlungen ſo beſchaffen ſind, daſs ſie auf böſe Maximen in ihm ſchlieſsen laſſen (2 Tim. 3, 13.). Man kann zwar geſetzwidrige Handlungen durch Erfahrung bemerken, auch (wenigſtens an ſich ſelbſt) daſs ſie mit Bewuſstſeyn geſetzwidrig ſind; aber die Maximen kann man nicht beobachten. Man kann ſie ſogar nicht einmal in ſich ſelbſt beobachten, und das Urtheil nicht auf Erfahrung gründen, daſs der Thäter ein böſer Menſch ſei. Will man alſo Jemanden mit Grunde einen böſen Menſchen nennen, ſo muſs man es aus einigen, wenigſtens aus einer einzigen mit Bewuſstſeyn böſen Handlung ſchlieſsen. Man ſchlieſst nehmlich *a priori* daraus auf eine zum Grunde liegende böſe Maxime. Aus dieſer aber ſchlieſst man mit Recht auf einen in dem Subject allgemein liegenden Grund aller beſondern moraliſch-böſen Maximen, der ſelbſt wiederum Maxime iſt (R. 5. f.), ſ. Maxime, 6. Wenn das moraliſche Geſetz Jemandes Willkühr in Anſehung einer auf daſſelbe ſich beziehenden Handlung nicht beſtimmt, ſo iſt er böſe. Denn alsdann muſs eine Triebfeder der Willkühr auf ihn Einfluſs haben, die dem moraliſchen Geſetze entgegen geſetzt iſt. Das kann aber nur dadurch geſchehen, daſs der Menſch dieſe Maxime (mithin auch die Abweichung vom moraliſchen Geſetze) in ſeine Maxime aufnimmt, oder ein böſer Menſch iſt. Mithin iſt die Geſinnung des Menſchen in Anſehung des moraliſchen Geſetzes niemals indifferent, d. i. niemals keins von beiden, weder gut noch böſe (R. 12. f.). Er kann aber auch nicht in einigen Stücken ſittlich gut, in andern zugleich böſe ſeyn, ſ. Hang, 11.

Der Menſch iſt von Natur böſe. Niemand wird ohne Böſes gebohren, ſagt Ho-

raz. Der Satz: der Menſch iſt böſe, heiſst nach dem vorhergehenden, er iſt ſich des moraliſchen Geſetzes bewuſst, und hat doch die gelegenheitliche Abweichung von demſelben in ſeine Maxime aufgenommen. Er iſt von Natur böſe, heiſst, dieſes gilt von ihm in ſeiner Gattung (in ſo fern er ein Menſch iſt) betrachtet. Nicht, als ob ſolche Qualität aus ſeinem Gattungsbegriffe (dem eines Menſchen überhaupt) könne gefolgert werden (denn alsdann wäre ſie nothwendig, und der Menſch könnte nicht dafür), ſondern er kann nach dem, wie man ihn durch Erfahrung kennt, nicht anders beurtheilt werden. Man kann es auch in dem beſten Menſchen vorausſetzen. Es iſt ſubjectiv nothwendig, ſ. Hang, 7. ff. (R. 26. f.).

7. Ein feiner Menſch kann nicht ein Menſch ſeyn, der verlaſſen auf einer wüſten Inſel lebt; denn als einen feinen Menſchen beurtheilt man denjenigen, welcher ſeine Luſt Andern mitzutheilen geneigt und geſchickt iſt, und den ein Object nicht befriedigt, wenn er das Wohlgefallen an demſelben nicht in Gemeinſchaft mit Andern fühlen kann. Alſo nur in Geſellſchaft kömmt es dem Menſchen ein, nicht bloſs Menſch, ſondern auch nach ſeiner Art ein feiner Menſch zu ſeyn, welcher Gedanke der Anfang der Civiliſirung iſt. Es erwartet und fordert auch ein Jeder von Jedermann, daſs er auf allgemeine Mittheilung Rückſicht nehme, gleichſam als ſei dies ein urſprünglicher Vertrag unter den Menſchen, der durch die Menſchheit ſelbſt dictirt iſt. Der Gang der Civiliſirung geht durch folgende drei Stufen:

a. Anfangs werden nur Reize, die bloſs Vergnügen, d. i. Wohlgefallen des Ge-

nuſſes bei ſich führen, in der Geſellſchaft wichtig, z. B. Farben, um ſich zu bemalen u. ſ. w.

b. Mit der Zeit werden aber auch ſchöne Formen, die kein Vergnügen, ſondern ein reines Wohlgefallen bei ſich führen, in der Geſellſchaft mit groſsem Intereſſe verbunden, z. B. an Canots, Kleidern u. ſ. w.

c. Endlich macht die Civiliſirung aus den ſchönen Formen das Hauptwerk, und man hält Empfindungen nur ſo viel werth, als ſie ſich allgemein mittheilen laſſen. Hier vergröſsert die Idee von der allgemeinen Mittheilbarkeit der Luſt an dieſen Formen ihren Werth beinahe unendlich, ſo unbeträchtlich und für ſich ohne merkliches Intereſſe die Luſt an denſelben auch ſeyn mag.

(V. 163. M. II, 652.), ſ. Geſchmack, 8.

8. Ein guter Menſch (*homo moraliter bonus, homme de bien*) iſt nicht ein ſolcher, der Handlungen ausübt, welche gut (geſetzmäſsig) ſind; ſondern, deſſen Handlungen ſo beſchaffen ſind, daſs ſie auf gute Maximen in ihm ſchlieſsen laſſen. Man kann zwar geſetzliche (mit dem Geſetz übereinſtimmende) Handlungen durch Erfahrung bemerken, auch (wenigſtens an ſich ſelbſt) daſs ſie mit Bewuſstſeyn geſetzmäſsig ſind; aber ob ſie auch immer das Gute zur alleinigen und oberſten Triebfeder haben, das kann man nicht beobachten. Man verwechſelt daher ſehr oft einen Menſchen von guten Sitten (deſſen äuſsere Handlungen nicht geſetzwidrig ſind) mit einem ſittlich guten Menſchen (der das Gute zur alleinigen und oberſten Triebfeder ſeiner Handlungen macht. Schon la Bruyere (*Caract. chap. des Iugemens*) ſagt: man weiſs

recht gut, daſs ein ſittlich guter Menſch auch ein Menſch von guten Sitten iſt; aber es iſt drollig, ſich einzubilden, daſs ein Menſch von guten Sitten nicht immer auch ein ſittlich guter Menſch iſt. Der ſittlich gute Menſch beobachtet das Geſetz dem Geiſte (2 Cor. 3, 6.) nach; dieſer Geiſt des moraliſchen Geſetzes beſteht aber darin, daſs daſſelbe allein zur Triebfeder der Handlung hinreichend ſei. Dies iſt der Glaube (Röm. 14, 23.), aus dem alles gehen, jede Handlung entſtehen, muſs, wenn ſie nicht, der Denkungsart nach, Sünde ſeyn ſoll. Daſs das Geſetz ſelbſt die Triebfeder zur Handlung iſt, macht es nehmlich nothwendig, daſs dieſe mit dem Geſetz übereinſtimmt. Iſt aber eine andere Triebfeder nöthig, als das Geſetz ſelbſt, die Willkühr zu geſetzmäſſigen Handlungen zu beſtimmen (z. B. Ehrbegierde, Selbſtliebe überhaupt, ja gar gutherziger Inſtinct, dergleichen das Mitleid iſt), ſo iſt es bloſs zufällig, daſs dieſe mit dem Geſetz übereinſtimmen. Denn dieſe andern Triebfedern könnten eben ſowohl zur Uebertretung des Geſetzes antreiben. Dann iſt doch die Maxime geſetzwidrig, nach deren Güte aller moraliſche Werth des Menſchen geſchätzt werden muſs, und der Menſch iſt bei lauter guten (geſetzmäſsigen) Handlungen dennoch böſe (R. 23. f.).

9. Ein Menſch von guten Sitten (*homo bene moratus*, *honnête homme*) iſt ein ſolcher, der Handlungen ausübt, welche gut (geſetzmäſsig) ſind; deſſen Handlungen alſo mit dem Geſetz übereinſtimmen, gleichviel aus welchen Maximen dieſe Handlungen entſpringen. Ihn lernt man aus der bloſsen Erfahrung kennen, denn es kömmt bei ihm gar nicht auf ſeine Denkungsart, nicht darauf an, ob er darauf ausgeht, das Geſetz zu beobachten oder nicht. Der Menſch von guten Sitten beobachtet das Geſetz dem Buchſtaben (2 Cor. 3, 6.)

nach; dieſer Buchſtabe des moraliſchen Geſetzes offenbart ſich in der Handlung, die das Geſetz gebietet (R. 23. f.).

Menſchenfeind,

ſ. Miſanthropie.

Menſchenfreund,

ſ. Philanthropie.

Menſchengeſchichte,

hiſtoria generis humani, hiſtoire du genre humain. Der Name für die Erzählung der Erſcheinungen der Freiheit des Willens, oder der menſchlichen Handlungen. Sie ſollte eigentlich die Erzählung von der ſtetig fortgehenden, obgleich langſamen Entwickelung der urſprünglichen Anlagen der Menſchengattung ſeyn, denn dazu haben die menſchlichen Handlungen einen regelmäſsigen Gang, ſo verwickelt und regellos ſie auch an einzelnen Subjecten in die Augen fallen. So ſcheinen die Ehen, die daher rührenden Geburten und das Sterben keiner Regel unterworfen zu ſeyn, und doch beweiſen die jährlichen Tafeln in groſsen Ländern, daſs ſie beſtändigen Naturgeſetzen unterworfen ſind. Wenn einzelne Menſchen und ſelbſt ganze Völker ihre eigene Abſicht verfolgen, ſo gehen ſie zugleich an dem ihnen unbekannten Leitfaden der Naturabſicht fort, und arbeiten an der Beförderung derſelben. Aber da die Menſchen im Ganzen nicht nach einem verabredeten Plane verfahren, ſo ſcheint auch keine planmäſsige Geſchichte von ihnen möglich zu ſeyn,

wie etwa von den Bienen oder von den Bibern. Ihr Thun und Laſſen auf der groſsen Weltbühne iſt alles im Ganzen aus Thorheit, kindiſcher Eitelkeit, oft auch aus kindiſcher Bosheit und Zerſtörungsſucht zuſammengewebt. Da der Philoſoph bei Menſchen und ihrem Spiele im Groſsen gar keine vernünftige eigene Abſicht vorausſetzen kann, ſo verſuche er eine Naturabſicht in dieſem widerſinnigen Gange menſchlicher Dinge zu entdecken, aus welcher eine Geſchichte ſolcher, ohne eigenen Plan verfahrenden, Weſen nach einem beſtimmten Plane der Natur möglich ſei. Kant ſucht einen Leitfaden zu einer ſolchen Geſchichte zu finden, und überläſst es dann der Natur, den nach dieſem Leitfaden arbeitenden Geſchichtſchreiber hervorzubringen. Ein Kepler und Newton waren auch ſolche Producte der Natur, von denen der erſte die eccentriſchen Bahnen der Planeten auf eine unerwartete Weiſe beſtimmten Geſetzen unterwarf, und der letzte dieſe Geſetze aus einer allgemeinen Natururſache (der Gravitation) erklärte (S. III, 133. ff.).

2. 1. Satz. Alle Naturanlagen eines Geſchöpfs ſind beſtimmt, ſich einmal vollſtändig und zweckmäſsig zu entwickeln. Es beſtätigt dieſes bei allen Thieren die äuſsere ſowohl, als innere oder zergliedernde, Beobachtung. Ein Organ oder eine Anlage, die ihren Zweck nicht erreichet, iſt ein Widerſpruch in der teleologiſchen Naturlehre. Sonſt haben wir nicht mehr eine geſetzmäſsige, ſondern eine zwecklos ſpielende Natur (S. III. 135. f.).

3. 2. Satz. Am Menſchen (als dem einzigen vernünftigen Geſchöpf auf Erden) ſollten die auf den Gebrauch ſeiner Vernunft abzweckenden Naturanlagen nur in der Gattung vollſtändig entwickelt werden. Die Vernunft in einem Geſchöpfe iſt ein Vermö-

gen, die Regeln und Abſichten des Gebrauchs aller ſeiner Kräfte weit über den Naturinſtinct zu erweitern, und kennt keine Grenzen ihrer Entwürfe. Doch wirkt ſie ſelbſt nicht inſtinctmäſsig, ſondern bedarf Uebung und Unterricht, um von einer Stufe der Einſicht zur andern allmählig fortzuſchreiten. Daher bedarf die Natur einer vielleicht unabſehlichen Reihe von Zeugungen zur Entwickelung der in uns gelegten Anlagen. Muſs alſo nicht der Menſch in ſeiner Idee dieſe Entwickelung als das Ziel ſeiner Beſtrebungen anſehen, wenn er nicht ſeine Naturanlagen gröſstentheils als vergeblich und zwecklos betrachten will? welches alle praktiſche Principien aufheben, und dadurch die ſonſt in allen ihren übrigen Anſtalten weiſe Natur am Menſchen allein eines kindiſchen Spiels verdächtig machen würde (S. III. 136. f.).

4. 3. Satz. Die Natur hat gewollt: daſs der Menſch alles, was über die mechaniſche Anordnung ſeines thieriſchen Daſeyns geht, gänzlich aus ſich ſelbſt herausbringe. Denn dazu hat ſie dem Menſchen ja eben Vernunft und darauf ſich gründende Freiheit des Willens gegeben (S. III. 137.). Den 4. und 5. Satz findet man im Art. Gegenwirkung, 10. f. und Geſellſchaft, 2.

5. 6. Satz. Das Problem der Errichtung einer vollkommenen bürgerlichen Verfaſſung wird von der Menſchengattung am ſpäteſten aufgelöſet werden; denn der Menſch iſt ein Thier, das einen Herrn nöthig hat, jedes höchſte Oberhaupt, das er ſich wählen mag, iſt aber immer wieder ein Menſch, und doch ſoll das höchſte Oberhaupt gerecht ſeyn für ſich ſelbſt (ohne weiter durch ein Oberhaupt dazu genöthigt zu werden). Ueberdem gehören zur Errichtung einer vollkommenen

bürgerlichen Verfaſſung folgende drei Stücke, die ſich ſchwerlich jemals zuſammen finden möchten:

a. richtige Begriffe von der Natur einer möglichen Verfaſſung;

b. groſse durch viele Weltläufe geübte Erfahrenheit;

c. ein zu Annehmung derſelben vorbereiteter guter Wille.

(S. III. 143. f.). Den 7. Satz ſ. in Gegenwirkung, 12. f.

6. 8. Satz. Man kann die Geſchichte der Menſchengattung im Groſsen als die Vollziehung eines groſsen Plans der Natur anſehen, eine innerlich- und äuſserlich-vollkommene Staatsverfaſſung zu Stande zu bringen, als in welcher ſie alle ihre Anlagen in der Menſchheit völlig entwickeln kann. Die Idee der Natur kann aber zur Herbeiführung eines ſolchen Zuſtandes ſelbſt beförderlich ſeyn, folglich iſt dieſer Chiliasmus der Philoſophie nichts weniger als ſchwärmeriſch. Die Erfahrung lehrt uns davon etwas weniges, wogegen wir auch gar nicht gleichgültig ſeyn dürfen, weil wir dem Anſchein nach durch unſere eigene vernünftige Veranſtaltung dieſen für unſere Nachkommen ſo erfreulichen Zeitpunct ſchneller herbeiführen können. Um deswillen werden uns ſelbſt die ſchwachen Spuren der Annäherung deſſelben ſehr wichtig.

a. Die Erhaltung dieſes Zwecks der Natur iſt ſelbſt durch die ehrſüchtigen Abſichten der Staaten ziemlich geſichert; denn keiner darf in der innern Cultur nachlaſſen, ohne gegen die andern an Macht und Einfluſs zu verlieren.

b. Bürgerliche Freiheit kann jetzt auch nicht ſehr wohl angetaſtet werden, ohne den Nachtheil davon in der Abnahme der Kräfte des Staats im äuſsern Verhältniſſe zu fühlen.

c. Dieſe Freiheit gehet aber allmählig weiter; und doch hemmet man, wenn man dies hindert, die Kräfte des Ganzen.

d. So entſpringt allmählig Aufklärung, als ein groſses Gut, welche nach und nach bis zu den Thronen hinauf gehen, und ſelbſt auf ihre Regierungsgründſätze Einfluſs haben muſs; und unſere Weltregierer werden ihren eigenen Vortheil darin finden, die, obzwar ſchwachen und langſamen, eigenen Bemühungen ihres Volks in dieſem Stücke wenigſtens nicht zu hindern.

e. Der Krieg ſelbſt wird endlich durch ſeine Uebel einen allgemeinen weltbürgerlichen Zuſtand herbeiführen, als den Schooſs, worin alle urſprünglichen Anlagen der Menſchengattung entwickelt werden.

(S. III. 150. ff.).

7. 9. Satz. Eine philoſophiſche Bearbeitung der allgemeinen Weltgeſchichte nach einem Plane der Natur, der auf die vollkommene bürgerliche Vereinigung in der Menſchengattung abzielt, muſs als möglich und ſelbſt für dieſe Naturabſicht beförderlich angeſehen werden. So allein kann man das ſonſt planloſe Aggregat menſchlicher Handlungen als ein Syſtem darſtellen. Wenn man von dieſem Geſichtspunct ausgeht, ſo wird man einen regelmäſsigen Gang der Verbeſſerung der Staatsverfaſſung in unſerm Welttheile (der wahrſcheinlicher Weiſe allen andern dereinſt Geſetze geben wird) entdecken, und es wird

(was man ohne einen Naturplan vorauszuſetzen nicht mit Grunde hoffen kann) eine tröſtende Ausſicht in die Zukunft eröffnet werden, in welcher die Menſchengattung als ſich zu dem Zuſtande (obwohl in weiter Ferne) emporarbeitend vorgeſtellt wird, in welchem alle ihre Naturanlagen völlig können entwickelt und ihre Beſtimmung hier auf Erden kann erfüllt werden (S. III. 153. ff.).

8. Dieſe Idee einer Weltgeſchichte, die gewiſſermaſsen einen Leitfaden *a priori* hat, ſoll übrigens die Bearbeitung der eigentlichen bloſs empiriſch abgefaſsten Hiſtorie nicht verdrängen. Ueberdem mufs die ſonſt rühmliche Umſtändlichkeit, mit der man jetzt die Geſchichte ſeiner Zeit abfaſst, doch einen Jeden natürlicher Weiſe auf die Bedenklichkeit bringen: wie es unſre ſpäten Nachkommen anfangen werden, die Laſt von Geſchichte, die wir ihnen nach einigen Jahrhunderten hinterlaſſen möchten, zu faſſen. Ohne Zweifel werden ſie die der älteſten Zeit nur nach dem ſchätzen, was Völker und Regierungen in weltbürgerlicher Abſicht geleiſtet und geſchadet haben. Dies und die Ehrbegierde der Staatsoberhäupter und Diener des Staats auf das einzige Mittel zu richten, das ihr rühmliches Andenken auf die ſpäteſte Nachwelt bringen kann, wäre doch wohl des Verſuchs einer ſolchen philoſophiſchen Geſchichte werth (S. III. 157. f.).

9. K. hat ſelbſt das Beiſpiel einer ſolchen Behandlung der Geſchichte gegeben, in ſeinem muthmaſslichen Anfange der Menſchengeſchichte (S. III. 245—274.), welche Abhandlung eine äuſserſt merkwürdige Erklärung von 1 Moſ. II—VI. enthält. Es iſt mir aus Mangel an Raum nicht verſtattet, ſo ſehr ich es wünſchte, die vortrefflichen Ideen in derſelben hier im Auszuge aufzuſtellen.

10. Das menſchliche Geſchlecht muſs alſo im beſtändigen Fortſchreiten zum Beſſern ſeyn. K. unterſucht dieſe Frage an zwey verſchiedenen Orten (F. 131 — 162. und R. 3 — 5.). Wir haben aus dem Vorhergehenden geſehen, daſs ſie die Menſchengeſchichte betrifft. Es iſt aber hier zugleich um das zu thun, was noch geſchehen wird, alſo um die Menſchengeſchichte der künftigen Zeit, welche man daher mit allem Recht

11. die vorherſagende Menſchengeſchichte nennen kann (F. 131.). Sie kann aber auch nicht nach bekannten Naturgeſetzen geführt werden, d. h. daſs man die Begebenheit nicht ſo, wie Sonnen- und Mondfinſterniſſe, aus den Geſetzen der Natur des Menſchen vorherſagt, ſondern nur aus natürlichen Gründen muthmaſst, dann heiſst ſie:

12. die wahrſagende Menſchengeſchichte (F. 131.). Dieſe wahrſagende Geſchichtserzählung des Bevorſtehenden in der künftigen Zeit kann nur allein etwas von obiger Frage wiſſen. Die Beantwortung derſelben iſt mithin eine *a priori* mögliche Darſtellung der Begebenheiten, die da kommen ſollen. Wie iſt aber eine Geſchichte *a priori* möglich? — Antwort: Wenn der Wahrſager die Begebenheiten ſelber macht und veranſtaltet, die er zum Voraus verkündigt (F. 132.). So aber die vorherſagende Geſchichte durch übernatürliche Mittheilung und Erweiterung der Ausſicht in die künftige Zeit erworben wird, ſo wird ſie

13. die weiſſagende, prophetiſche Menſchengeſchichte genannt (F. 131.).

Uebrigens iſt hier von der Sittengeſchichte der in Völkerſchaften vertheilten geſammten

(*univerſorum*) Menſchen die Rede. Dieſe allein kann obigen Satz, vom beſtändigen Fortſchreiten des menſchlichen Geſchlechts (im Groſsen) zum Beſſeren, lehren (F. 152.).

14. Die drei verſchiedenen Vorſtellungsarten der wahrſagenden Menſchengeſchichte ſind:

a. Der moraliſche Terrorismus. Er beſteht in der Behauptung: daſs das menſchliche Geſchlecht im continuirlichen Rückgange zum Aergern, in ſeiner moraliſchen Beſtimmung, ſei. Dies iſt die ältere Vorſtellungsart. Die Geſchichte, die noch ältere Dichtkunſt, ja ſelbſt die älteſte unter allen Dichtungen, die Prieſterreligion (der bloſse äuſsere Cultus der früheſten Zeiten) laſſen die Welt vom Guten anfangen, vom goldenen Zeitalter, vom Leben im Paradieſe, von der Gemeinſchaft mit himmliſchen Weſen, und immer ſchlechter werden (*Horat. Od. lib. III. Od. VI, 46. Aetas parentum etc.*) Die Hindus ſagen: Ruttren (ſonſt auch Schiwa, Siba und Siwa genannt) oder der Weltrichter regiere ſchon jetzt, nachdem der Welterhalter Wiſchnu ſein Amt, das er vom Weltſchöpfer Brama erhalten, ſchon ſeit Jahrhunderten niedergelegt habe. Man findet dies im: *Syſtema Brahmanicum liturgicum, mythologicum, ciuile, ex monumentis Indicis muſei Borgiani Velitris, diſſertationibus hiſtorico-criticis illuſtrauit Fr. Paullinus a St. Bartholomaeo, Carmelita diſcalceatus, Malabariae Miſſionarius, Romae* 1791. 326. P. 4. 30. t. a. u. in: Das Brahmaniſche Religionsſyſtem im Zuſammenhange dargeſtellt und aus ſeinen Grundbegriffen erklärt, wie auch von den verſchiedenen Ständen Indiens mit beſonderer Rückſicht auf *Fr. Paullini a S. Bartholomaeo Syſtema Brahmanicum etc.* von

Dr. Joh. Friedr. Kleuker. Mit Kupf. Riga, 1797. 8. Dieſer continuirliche Rückgang des Menſchengeſchlechts zum Aergern in ſeiner moraliſchen Beſtimmung iſt aber nicht möglich, denn bei einem gewiſſen Grade des Argen würde ſich das Menſchengeſchlecht ſelbſt aufreiben; daher man eben beim Anwachs groſser Greuelthaten und ihnen angemeſſener Uebel ſagt: nun kann es nicht mehr ärger werden, der jüngſte Tag iſt vor der Thür (F. 135.).

b. Der Eudämonismus. Er beſteht in der Behauptung: daſs das menſchliche Geſchlecht im continuirlichen Fortgang zum Beſſern, in ſeiner moraliſchen Beſtimmung, ſei. Dieſe Meinung iſt neuer als die vorige, und hat wohl allein unter Philoſophen, und in der letzten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, unter Pädagogen, Platz gefunden. Sie iſt eine gutmüthige Vorausſetzung der Moraliſten von Seneca bis zu Rouſſeau (R. 4. f.). Es iſt aber nicht abzuſehen, wie ſich das Quantum des Guten in der Anlage vermehren laſſe, da es durch die Freiheit des Subjects geſchehen müſste, wozu dieſes aber wieder einen gröſſern Fond des Guten bedürfen würde, als es einmal hat (F. 136.).

c. Der Abderitismus. Er beſteht in der Behauptung; daſs das menſchliche Geſchlecht im ewigen Stillſtande auf der jetzigen Stufe ſeines ſittlichen Werths unter den Gliedern der Schöpfung ſei (mit welchem die ewige Umdrehung im Kreiſe um denſelben Punct einerlei iſt). Dieſe Meinung möchte wohl die Mehrheit der Stimmen auf ihrer Seite haben; denn geſchäftige Thorheit iſt der Charakter unſrer Gattung (F. 137.).

Durch Erfahrung unmittelbar iſt hier nichts auszumachen. An irgend eine Erfahrung muſs aber doch die wahrſagende Geſchichte des Menſchengeſchlechts angeknüpft werden. Und dieſe Begebenheit iſt die Denkungsart der Zuſchauer der franzöſiſchen Revolution. Die allgemeine Theilnehmung daran zeugte davon, daſs ein moraliſcher Charakter wenigſtens der Anlage nach im Menſchengeſchlecht iſt, der das Fortſchreiten zum Beſſern nicht allein hoffen läſst, ſondern ſelbſt ſich ſchon entwickelt. Denn dieſe Theilnehmung rührt her von dem Moraliſchen in dem Grundſatz der Evolution einer naturrechtlichen Verfaſſung. Ein ſolches Phänomen in der Menſchengeſchichte, als jene Revolution war, vergiſst ſich nicht mehr, weil es eine Anlage und ein Vermögen zum Beſſeren aufgedeckt hat, welches allein Natur und Freiheit nach innern Rechtsprincipien im Menſchengeſchlecht vereinigt. Es iſt alſo ein für die ſtrengſte Theorie haltbarer Satz: daſs das menſchliche Geſchlecht im Fortſchreiten zum Beſſern immer geweſen ſei, und ſo fernerhin fortgehen werde (F. 138. ff.).

Menſchenhaſs,

ſ. Haſs und Miſanthropie.

Menſchenliebe,

ſ. Philanthropie, Liebe, 2. und Nächſtenliebe.

Menſchenſcheu,

ſ. Miſanthropie.

Menſchenſchlag,

Menſchenſtamm, *generis humani varietas nativa, hominum ſtirps, varieté native du genre humain.* Die Naturgeſchichte, wenn ſie bloſs der Natur folgt, theilt die organiſirten Cörper in Stämme, und verſteht darunter diejenige Gattung von Thieren, welche in Anſehung der Erzeugung mit einander verwandt ſind (S. III. 67.). Nach dieſem Begriff gehören alle Menſchen auf der weiten Erde zu einer und derſelben Naturgattung, weil ſie durchgängig mit einander fruchtbare Kinder zeugen, wovon die Urſache iſt, daſs ſie alle zu einem einzigen Stamme gehören, woraus ſie entſprungen ſind. Wenigſtens haben ſie alle von einem Stamme entſpringen können; wäre das nicht wirklich der Fall geweſen, ſo gehörten ſie zwar alle zu einer und derſelben Gattung, aber nicht zu einer und derſelben Familie; die letztere Meinung würde aber die Anzahl der Urſachen ohne Noth vervielfältigen. Eine Thiergattung von Einem gemeinſchaftlichen Stamm enthält unter ſich nicht verſchiedene Arten (denn dieſe bedeuten eben die Verſchiedenheit der Abſtammung); ſondern die erblichen Abweichungen Einer Gattung, die erblichen Verſchiedenheiten organiſcher Cörper, die zu Einem Stamme gehören, heiſsen Abartungen (S. III. 68.). Unter den Abartungen heiſsen diejenigen Racen, welche ſich ſowohl bei allen Verpflanzungen (Verſetzungen in andere Landſtriche) in langen Zeugungen unter ſich beſtändig erhalten, als auch in der Vermiſchung mit andern Ab-

artungen deſſelbigen Stammes jederzeit halbſchlächtige Junge erzeugen. Der Begriff einer Race iſt alſo: der Claſſenunterſchied der Thiere eines und deſſelben Stammes*), ſo fern er unausbleiblich erblich iſt (S. III, 549.). Die Abartung, welche durch die Verpflanzung nach und nach erliſcht, obwohl mit Andern halbſchlächtige Jungen erzeugt, heiſst ein beſonderer Schlag (S. III, 68.). Neger und Weiſse z. B. gehören zwar vermuthlich zu Einem Stamm, aber ſie ſind doch zwei verſchiedene Racen, weil jede derſelben ſich in allen Landſtrichen perpetuirt, und beide mit einander halbſchlächtige Kinder oder Blendlinge, nehmlich Mulatten, erzeugen. Dagegen ſind Blonde und Brünette nicht verſchiedene Racen der Weiſsen; weil ein blonder Mann von einer brünetten Frau auch lauter blonde Kinder haben kann, obgleich jede dieſer Abartungen ſich bei allen Verpflanzungen viele Zeugungen hindurch erhält. Daher ſind ſie Spielarten der Weiſsen, d. i. ſolche Abartungen, die bei allen Verpflanzungen das Unterſchiedene ihrer Abartung zwar beſtändig erhalten (nacharten), aber in der Vermiſchung mit andern nicht nothwendig halbſchlächtig zeugen. Endlich bringt die Beſchaffenheit des Bodens (Feuchtigkeit oder Trockenheit), imgleichen der Nahrung, nach und nach einen erblichen Unterſchied oder Schlag unter Thiere einerlei Stammes und Race, vornehmlich in Anſehung der Gröſse, Proportion der Gliedmaſsen, (plump oder geſchlank), des Naturells, der zwar

*) Wären ſie nicht von einem Stamme entſprungen, ſo würden ſie Arten heiſsen; ſo aber ſind es Racen (S. III. 548 *). Es giebt eben darum gar keine verſchiedenen Arten, ſondern nur Racen, von Menſchen. Denn ſonſt müſste man die Einheit des Stammes ableugnen, woraus ſie hätten entſpringen können. Allein dazu hat man keinen Grund, ſondern vielmehr Grund zum Gegentheil (f. 3.) (S. III. 548).

in der Vermiſchung mit fremden halbſchlächtig anartet, aber auf anderm Boden und bei anderer Nahrung (ſelbſt ohne Veränderung des Klima) verſchwindet. Es iſt angenehm, den verſchiedenen Schlag der Menſchen nach Verſchiedenheit dieſer Urſachen zu bemerken, wo er in eben dem Lande bloſs nach den Provinzen kenntlich iſt. Wenn die Abartung nicht mehr die urſprüngliche Stammbildung herſtellen kann, ſo heifst ſie Ausartung; die Abartungen, die zwar oft, aber nicht beſtändig, nacharten, heifsen Varietäten. Wenn ſich etwas Charakteriſtiſches endlich ſo tief in die Zeugungskraft einwurzelt, daſs es einer Spielart nahe kommt, und ſich, wie dieſe, perpetuirt, ſo entſteht dadurch ein Familienſchlag. Auf der Möglichkeit, einen dauerhaften Familienſchlag zu errichten, durch ſorgfältige Ausſonderung der ausartenden Geburten von den einſchlagenden, beruhete Maupertuis Meinung. Er that nehmlich den Vorſchlag, einen von Natur edlen Schlag Menſchen in irgend einer Provinz zu ziehen, worin Verſtand, Tüchtigkeit und Rechtſchaffenheit erblich wären. Wenn die Natur ungeſtört (ohne Verpflanzung oder fremde Vermiſchung) viele Zeugungen hindurch wirken kann, ſo bringt ſie jederzeit endlich einen dauerhaften Schlag hervor, der Zeugungen auf immer kenntlich macht. Ein ſolcher Schlag würde eine Race genannt werden, wenn das Charakteriſtiſche nicht zu unbedeutend ſchiene, und zu ſchwer zu beſchreiben wäre (S. III, 69. ff.).

2. Nach dieſen Vorbegriffen würde die Menſchengattung (nach dem allgemeinen Kennzeichen derſelben in der Naturbeſchreibung genommen) in einem Syſtem der Naturgeſchichte in Stamm (oder Stämme), Race oder Abartung (*progenies claſſifica*) und verſchiedenen Menſchenſchlag abgetheilt werden können. Der letztere würde nicht unausbleibliche, nach einem

anzugebenden Geſetze ſich vererbende, alſo auch nicht zu einer Claſſeneintheilung hinreichende Kennzeichen enthalten (S. III, 348. f.). Von der Verſchiedenheit des urſprünglichen Stammes kann es keine ſichrern Kennzeichen geben, als die Unmöglichkeit, durch Vermiſchung zweier erblich verſchiedenen Menſchenabtheilungen fruchtbare Nachkommenſchaft zu gewinnen. Gelingt dieſes aber, ſo iſt die noch ſo groſse Verſchiedenheit der Geſtalt kein Hinderniſs, eine gemeinſchaftliche Abſtammung derſelben wenigſtens möglich zu finden. Sie haben ſich nehmlich, unerachtet dieſer Verſchiedenheit, doch durch Zeugung in Ein beide Charaktere enthaltendes Product vereinigen können. Alſo haben ſie ſich auch aus einem, die Anlagen zur Entwickelung beider Charaktere in ſich verbergenden, Stamme durch Zeugung in ſo viel Racen theilen können. Die Vernunft wird aber nicht ohne Noth von zwei Principien ausgehen, wenn ſie mit einem auslangen kann. Jetzt iſt noch etwas von den erblichen Varietäten anzumerken, welche zur Benennung eines oder andern Menſchenſchlags (Familien- oder Volksſchlags) Anlaſs geben (S. III, 349. f.). Eine Erbeigenthümlichkeit, die mit einem gemeinſchaftlichen Abſtamme vereinbar iſt, iſt entweder nothwendig erblich, oder nicht; im erſtern Fall macht ſie den Charakter der Race, im andern der Varietät (S. III, 350. f.). Die Varietät unter Menſchen von ebenderſelben Race iſt, aller Wahrſcheinlichkeit nach, eben ſo zweckmäſsig in dem urſprünglichen Stamme belegen geweſen, als der Racenunterſchied. Die Varietät lag aber in dem Stamme, um die gröſste Mannigfaltigkeit zum Behuf unendlich verſchiedener Zwecke, der Racenunterſchied hingegen, um die Tauglichkeit zu wenigern, aber weſentlichen Zwecken zu gründen und in der Folge zu entwickeln. Wenn die Anlagen zu den Racenunterſchieden ſich einmal entwickelt haben, welches ſchon in den älteſten Zei-

ten geſchehen ſeyn muſs, ſo entſtehen weiter keine neuen Formen dieſer Art, aber die alten erlöſchen auch nicht. Die Anlagen zu den Varietäten hingegen ſcheinen, wenigſtens unſerer Kenntniſs nach, eine an neuen Charakteren (äuſsern ſowohl als innern) unerſchöpfliche Natur anzuzeigen (S. III, 352.).

3. Forſter und Kant waren über zwei Puncte uneins:

a. Forſter behauptete: es gebe nur zwei erbliche Eigenthümlichkeiten, nehmlich: Neger und die übrigen Menſchen. Kant aber urtheilt, man ſei berechtigt, vier dergleichen zur vollſtändigen claſſifiſchen Eintheilung anzunehmen, nehmlich: Weiſse (*candidi Europae borealis*), Neger (*nigri Senegambiae*), Kalmücken (*cuprei coloris Americani*) und Hindus (*olivacei Indiae*); oder ganz nach den Farben: Hochblonde *) Schwarze, Kupferrothe und Olivengelbe.

b. Forſter findet zur Erklärung der Charaktere der Neger und übrigen Menſchen zwei urſprüngliche Menſchenſtämme nöthig; Kants Meinung aber iſt, es ſei möglich und dabei der philoſophiſchen Erklärungsart angemeſſener, die Charaktere aller vier erblichen Eigenthümlichkeiten als Entwickelung in einem Stamme eingepflanzter zweckmäſsigen erſten Anlagen anzuſehen.

---

*) Blumenbach nimmt fünf Racen an: die Caucaſiſche, Mongoliſche, Aethiopiſche, Amerikaniſche und Malaiſche; Girtanner auch, rechnet aber die Mongolen zu den Caucaſiern, und nimmt ſtatt derſelben die Hindus zu einer eigenen Race an, und ſondert von dieſen folglich noch die Malaien als eine eigene Race ab. Die letztern waren hiernach die Braunen. In Blumenbachs Abbildungen naturhiſtoriſcher Gegenſtände 1s Heft, Nr. 1—5. Götting. 1796 findet man Muſterköpfe ſeiner 5 Racen abgebildet.

Der phyſiſche erſte Urſprung organiſcher Weſen iſt aber überhaupt der Menſchenvernunft unergründlich, und eben ſo das halbſchlächtige Anarten in der Fortpflanzung derſelben. Forſter nimmt nun zwei ganz verſchiedene, urſprüngliche Menſchenſtämme an. Allein dieſes Syſtem verſchafft erſtlich für die Begreiflichkeit des Daſeyns der verſchiedenen Erbeigenthümlichkeiten durch Vernunft nicht die mindeſte Erleichterung; denn die Keime (in der Natur eines organiſchen Cörpers liegenden Gründe einer beſtimmten Auswickelung, wenn dieſe Auswickelung beſondere Theile betrifft) waren zwar, nach dieſem Syſtem, anfangs in zwei Stämmen von einander getrennt, abgeſondert, iſolirt, ſchmolzen aber doch in der Vermiſchung einträchtig zuſammen. Warum ſollten denn alſo nicht dieſe Keime gleich urſprünglich in einem einzigen Stamm zuſammen gelegen, und ſich in der Folge zweckmäſsig, für die erſte allgemeine Bevölkerung entwickelt haben? Zweitens, gab es mehrere urſprüngliche Stämme, ſo läſst es ſich gar nicht erklären und begreifen, warum nun in der wechſelſeitigen Vermiſchung derſelben unter einander der Charakter ihrer Verſchiedenheit gerade unausbleiblich anarte (S. III, 545.). Will man, um das Gegentheil zu beweiſen, Thiere anführen, die ſich, ungeachtet der Verſchiedenheit ihres Stammes, eben ſo vermiſchen und halbſchlächtig fortpflanzen: ſo wird man dies leugnen, und eben aus der fruchtbaren Vermiſchung auf die Einheit des Stammes ſchlieſsen, wie aus der Vermiſchung der Hunde und der Füchſe u. ſ. w. (S. III, 552. f.). Dieſe letztere Hypotheſe führt dabei noch den Vorzug bei ſich, daſs man dabei nicht für jeden Boden eine beſondere Schöpfung des Menſchen anzunehmen nöthig hat. Forſter iſt überdem durch Sömmerings Entdeckung der erblichen Eigenthümlichkeit der Haut bei den Negern bewogen worden, nur dieſe beiden Menſchenſtämme anzu-

nehmen; es kann aber bewieſen werden, daſs es noch andere eben ſo beharrlich vererbende, ſcharf abgeſchnittene Eigenthümlichkeiten giebt, und daſs es darum doch nicht nöthig iſt, mehrere Stämme als Einen anzunehmen (S. III, 356. ff.).

4. Daſs es mehrere, eben ſo beharrlich anerbende, ſcharf abgeſchnittene Eigenthümlichkeiten*) giebt, als die beiden, welche Forſter annimmt, beweiſet Kant von den olivenfarbenen Menſchen oder den Hindus, durch die Zigeuner. Daſs ſie Hindus (Oſtindier) ſind, dafür zeugt ihre Sprache und ihre Hautfarbe. Die letzte zu erhalten iſt die Natur ſehr hartnäckig geweſen. Denn ob man zwar ihre Anweſenheit in Europa bis auf zwölf Generationen zurück verfolgen kann, ſo kommt doch ihre Hautfarbe immer noch ſo vollſtändig zum Vorſchein, daſs, wenn ſie in Indien aufwüchſen, zwiſchen ihnen und den dortigen Landeseingebohrnen, allem Vermuthen nach, gar kein Unterſchied angetroffen werden würde. Sie zeugen ferner mit unſern alten Eingebohrnen unausbleiblich halbſchlächtige Kinder, welchem Geſetze die Race der Weiſsen in Anſehung keiner einzigen ihrer charakteriſtiſchen Varietäten unterworfen iſt (S. III, 362.).

---

*) Es iſt merkwürdig, daſs der Uebergang von einer Race zur andern immer nur durch drei Zwiſchenracen geht.

1. Der Weiſse zeugt mit dem Schwarzen den Mulatten, mit dem Mulatten den Terzeron, mit dem Terzeron den Quarteron oder Alvino, mit dem Quarteron einen Weiſsen. Und eben ſo iſt der Uebergang

2. vom Olivengelben zum Weiſsen ſo: Olivengelber, gelber Meſtize, gelber Caſtize, Poſtize, Weiſser.

3. Vom Kupferrothen zum Weiſsen ſo: Kupferrother, rother Meſtize, rother Caſtize, Octavon oder Eſpannolo, Weiſser.

5. Daſs es aber nicht nöthig ſei, mehr als Einen urſprünglichen Menſchenſtamm *) anzunehmen, beweiſet Kant ſo. Er nimmt an, daſs alle Anlagen zu den verſchiedenen Menſchenracen und Varietäten in Einem, dem erſten, Menſchenpaare vereinigt geweſen ſind. So paſsten alſo ihre Abkömmlinge, an denen noch die ganze urſprüngliche Anlage für alle künftige Abartungen ungeſchieden iſt, zu allen Klimaten (ſie konnten dazu durch Entwickelung der in ihnen liegenden Keime tüchtig werden). Dieſes alles aber verſteht ſich nur von der älteſten Zeit, welche lange genug (zur allmähligen Erdbevölkerung) gewährt haben mag, um allererſt einem Volke die zur Entwickelung ſeiner, der bleibenden Stelle, wo es ſich befand, angemeſſenen, Anlagen erforderlichen Einflüſſe des Klima und Bodens zu verſchaffen. Sobald aber nun dieſe, in dem erſten und gemeinſchaftlichen Menſchenſtamm angelegten, Keime **) zu den, jedem Klima angemeſſenen, Völkerſchaften entwickelt waren, hatte der Menſch nicht weiter Anlagen für jedes Klima in ſich, weil die Natur, durch dieſe ihre veranſtaltete Angemeſſenheit zum Klima, die Verwechſelung deſſelben, vornehmlich des warmen mit dem kältern, verhindert. Darum geben auch die nach nördlichen Gegenden vertriebenen Indier oder Neger (z. B. die creoliſchen Neger oder auch die Zigeuner) niemals einen zu anſäſsigen Landanbauern oder Handarbeitern tauglichen Schlag ab (S. III, 364. f.). Oft aber ereignete es ſich, daſs die Entwickelung

*) Wie die Geſtalt des erſten Menſchenſtammes beſchaffen geweſen ſeyn möge, iſt jetzt unmöglich zu errathen; ſelbſt der Charakter der Weiſsen iſt nur die Entwickelung einer der urſprünglichen Anlagen (S. III. 558).

**) Dieſe Theorie beruht gänzlich auf der Unausbleiblichkeit der Anartung der Racenunterſchiede, die bei den (in 3, a) genannten Racen durch alle Erfahrung beſtätigt wird (S. III. 551).

der Anlagen für ein gewiſſes Klima noch nicht vollendet war, als das Volk ſchon wieder nach einem andern Himmelsſtrich vertrieben wurde, und alſo die erſte Entwickelung aufhörte, und die Entwickelung der Anlagen für ein anderes Klima ihren Anfang nahm. Dies ſcheint der Fall z. B. mit den Amerikanern geweſen zu ſeyn. Mit ihnen hatte die Entwickelung der Anlagen für ein ſüdliches Klima den Anfang genommen, mitten in dieſer Entwickelung wurden ſie in die nördlichern Gegenden getrieben. Die noch nicht vollendete Entwickelung hörte nun auf, und die für das nördlichere Clima fing an. Setzet nun, dieſer Menſchenſchlag hatte ſich nordoſtwärts immer weiter bis nach America hinübergezogen, eine Meinung, die ſehr wahrſcheinlich iſt, ſo wurde in dieſer Zeit die Entwickelung der Anlagen für die nördlichern Gegenden vollendet. Als er ſich nun weiter nach Süden ausbreitete, waren folglich ſeine Naturanlagen bereits vollkommen entwickelt. Daher war nun für dieſen Menſchenſchlag alle weitere Anartung für ein neues Klima unmöglich. Und ſo war nun eine Race gegründet (S. III, 368. f.). Eine wichtige Beſtätigung der Ableitung der unausbleiblich erblichen Verſchiedenheiten durch Entwickelung urſprünglich und zweckmäſsig in Einem Menſchenſtamme für die Erhaltung der Art zuſammenbefindlicher Anlagen, iſt folgende. Die entwickelten Racen werden nicht ſporadiſch (in allen Welttheilen, in einerlei Klima, auf gleiche Art) zerſtreuet, ſondern cycladiſch in vereinigten Haufen, die ſich innerhalb der Grenzlinie eines Landes vertheilt haben, angetroffen. Jede dieſer Racen iſt gleichſam iſolirt, und da ſie bei dem gleichen Klima doch von einander ſich unterſcheiden, ſo machen ſie die Meinung von dem Urſprunge ihres ihnen unabtrennlich anhängenden Charakters aus der Wirkung des Klima ſehr unwahrſcheinlich. Sie beſtätigen dagegen die Vermuthung einer durchgängigen Zeugungsverwandtſchaft durch

Einheit der Abſtammung. Aber ſie beſtätigen auch zugleich die Vermuthung, daſs die Urſache ihres claſſifiſchen Unterſchiedes in ihnen ſelbſt und nicht bloſs im Klima liege. Auch ſehen wir daraus, daſs dieſe Urſache eine lange Zeit erfordert haben muſs, um ihre Wirkung, angemeſſen dem Orte der Fortpflanzung, zu thun. Endlich erhellet, daſs, als der claſſifiſche Unterſchied einmal zu Stande gekommen war, er durch keine Verſetzungen neue Abarten mehr möglich werden läſst. Folglich kann die Urſache für nichts anders, als für eine ſich allmählig zweckmäſsig entwickelnde, in den Stamm gelegte, urſprüngliche Anlage gehalten werden. Dieſem Beweisgrunde ſcheint zwar die in den zu Südaſien und ſo weiter oſtwärts zum ſtillen Ocean gehörigen Inſeln zerſtreuete Race der Papuas Abbruch zu thun; aber die daneben anzutreffende wunderſame Zerſtreuung noch andrer Racen macht es wieder gut. Daſs nehmlich die Haraforas und gewiſſe mehr dem reinen indiſchen Stamme ähnliche Menſchen mitten unter den Papuas angetroffen werden, ſchwächt auch den Beweis für die Wirkung des Klima auf die Erbeigenſchaft, indem dieſe in einem und demſelben Himmelsſtriche doch ſo ungleichartig ausfällt (S. III. 570. ff.). So lagen in den Keimen eines einzigen erſten Stammes die Anlagen zu aller claſſiſchen Verſchiedenheit, damit er zu allmäliger Bevölkerung der verſchiedenen Weltſtriche tauglich war. Hieraus allein läſst ſich verſtehen, warum, wenn dieſe Anlagen ſich gelegentlich, und dieſem gemäſs auch verſchiedentlich, auswickelten, verſchiedene Claſſen von Menſchen entſtehen muſsten. Dieſe muſsten in der Folge nothwendig ihren beſtimmten Charakter in die Zeugung mit andern Menſchen bringen, weil er zur Möglichkeit ihrer eigenen Exiſtenz, mithin auch zur Möglichkeit der Fortpflanzung der Art gehörte. Von ſolchen halbſchlächtig anerbenden Eigenſchaften iſt man alſo genöthigt, auf dieſe ihre Ableitung von

einem einzigen Stamme zu ſchlieſsen, weil ohne dieſen die Nothwendigkeit des Anartens nicht begreiflich wäre (S. III, 546. f.).

6. Zu Einem und demſelben Stamme zu gehören, bedeutet nicht ſo fort, von einem einzelnen urſprünglichen Paare erzeugt zu ſeyn, ſondern die jetzt in einer gewiſſen Thiergattung anzutreffenden Mannigfaltigkeiten dürfen darum nicht als ſo viel urſprüngliche Verſchiedenheiten angeſehen werden. Wenn nun der erſte Menſchenſtamm aus noch ſo viel Perſonen (beiderlei Geſchlechts), die aber alle gleichartig waren, beſtand: ſo kann man die jetzigen Menſchen eben ſo gut von einem einzigen Paare, als von vielen derſelben ableiten (S. III, 375. *)).

7. Kant leitet alle Organiſation von organiſchen Weſen (durch Zeugung) ab, und ſpätere Formen (dieſer Art Naturdinge) nach Geſetzen der allmähligen Entwickelung von urſprünglichen Anlagen (dergleichen ſich bei den Verpflanzungen der Gewächſe häufig antreffen laſſen), die in der Organiſation ihres Stammes anzutreffen waren. Wie dieſer Stamm ſelbſt entſtanden ſei, dieſe Aufgabe liegt gänzlich über die Grenzen aller dem Menſchen möglichen Phyſik hinaus, innerhalb welcher allein eine Erklärung vom Natururſprunge der Naturdinge möglich iſt (S. III, 374.). Forſters Hypotheſe hierüber iſt ganz grundlos. Er läſst die Erde kreiſſen, und Thiere und Pflanzen ohne Zeugung von ihres gleichen, aus ihrem weichen, vom Meeresſchlamme befruchteten Mutterſchoofs hervorbringen. Er gründet hierauf Localzeugungen organiſcher Gattungen, da Afrika ſeine Menſchen (die Neger), Aſien die ſeinigen (alle übrigen) hervorbrachte. Davon leitet er nun die Verwandtſchaft Aller in einer unmerklichen Abſtufung vom Menſchen zum Wallfiſche und ſo weiter hinab (vermuthlich bis zu Mooſen und Flechten, nicht bloſs im Vergle-

chungsſyſtem, ſondern im Erziehungsſyſtem aus gemeinſchaftlichem Stamme) gehenden Naturkräfte organiſcher Weſen ab (S. III, 374. f.).

Zwei merkwürdige Schriften hierüber ſind: *De generis humani varietate nativa, auct. I. Fr. Blumenbach. ed. III. Gottingae* 1795. 8. und Ueber das Kantiſche Princip für die Naturgeſchichte, von D. Chr. Girtanner, Göttingen, 1796. 8.

Kant. Von den verſchiedenen Racen der Menſchen, im 2. Th. von Engels Philoſophen für die Welt. 1 Aufl. 1777.

Deſſ. Beſtimmung des Begriffs einer Menſchenrace, in der Berlin. Monatsſchr. 1785. Nov.

Deſſ. Ueber den Gebrauch teleologiſcher Principien in der Philoſophie, im Teutſchen Merkur. 1788. Jan. u. Febr.

Menſchenſtamm,

ſ. Menſchenſchlag.

Menſchenvernunft,

gemeine, *ratio communis, bon ſens.* So nennt man die Vernunft des Menſchen, in ſo fern ſie ſich innerhalb dem Kreiſe der gemeinen Erkenntniſs in dem, was der Menſch thun ſoll (den moraliſchen Vorſchriften) hält, d. i. derjenigen Erkenntniſs, die auf das gemeine Leben anwendbar iſt, ohne die oberſten Gründe dieſer Erkenntniſs zu unterſuchen (G. 23. und 1. Vorr. 14.), ſ. Vernunft und Menſchenverſtand.

Menſchenverſtand,

gemeiner, ſ. Gemeinſinn, 1.

Es giebt drei Maximen des gemeinen Menſchenverſtandes: die Maxime

a. des Verſtandes: Selbſtdenken, dies iſt die Maxime der vorurtheilsfreien Denkungsart;

b. der Urtheilskraft: An der Stelle jedes Andern denken, dies iſt die Maxime der erweiterten Denkungsart;

c. der Vernunft: Jederzeit mit ſich ſelbſt einſtimmig denken, dies iſt die Maxime der conſequenten Denkungsart.

(M. II, 645. U. 158.).

2. Die Maxime Selbſt zu denken iſt die einer niemals paſſiven Vernunft; Vernunft und Verſtand werden hier im weitern Sinne des Worts für gleichbedeutend genommen. Wenn aber das Selbſtdenken zum Unterſchiede von den beiden übrigen eine Maxime des Verſtandes heiſst, ſo wird das Wort Verſtand, in engerer Bedeutung, für das Vermögen der Begriffe und Regeln genommen. Der Hang zur paſſiven Vernunft, das iſt, ſich in Anſehung der Begriffe und Regeln von Andern vordenken zu laſſen, die Begriffe und Regeln Anderer bloſs anzunehmen, ſie darum für richtig zu halten, weil ſie Andere gedacht haben, und für richtig halten, iſt das Vorurtheil. Dies iſt Heteronomie der Vernunft, d. i. die Vernunft denkt dann nicht ſelbſt, nach eigenen Geſetzen, ſondern läſst ſich von Andern Geſetze geben. Das gröſste Vorurtheil unter allen aber iſt der Aberglaube, ſ. Aberglaube. Befreiung vom Aberglauben heiſst Aufklärung, ſ. Aufklärung. Es iſt hier aber nicht die Rede davon, wie es der Verſtand macht, um Begriffe zu bilden, oder Regeln aus ſich ſelbſt

zu erzeugen, ſondern von der Denkungsart, einen zweckmäſsigen Gebrauch von dieſem Vermögen zu machen. Sie iſt alſo eine Vorſchrift, zur Weisheit, welche die Idee vom geſetzmäſsig vollkommenen Gebrauch der Vernunft iſt, zu gelangen. Der Menſch kann freilich nur immer nach derſelben ſtreben und ſich ihr nähern, denn ſie zu erreichen, iſt wohl zu viel von Menſchen gefordert (U. 158. A. 122.).

3. Die Maxime, an der Stelle jedes Andern zu denken, iſt die eines Mannes von erweiterter Denkungsart. Erweiterte Denkungsart heiſst hier, wenn man ſich über die ſubjectiven Privatbedingungen des Urtheils, wozwiſchen ſo viele Andere wie eingeklammert ſind, wegſetzt. Darum heiſst nun auch dieſe Maxime eine Maxime der Urtheilskraft, weil ſie die Denkungsart iſt, einen zweckmäſsigen Gebrauch von der Urtheilskraft zu machen, dadurch, daſs man aus einem allgemeinen Standpunct (den man dadurch nur beſtimmen kann, daſs man ſich in den Standpunct Anderer verſetzt) über ſein eigenes Urtheil reflectirt. Wenn man alſo Menſchen ſeine Urtheile mittheilt, ſo ſoll man nicht nach Gründen, die in uns, ſondern die in der Sache liegen, urtheilen. Wenn alſo auch der Umfang und der Grad der Einſicht, wohin die bloſse Naturgabe des Menſchen reicht, (weil nehmlich hier nicht von wiſſenſchaftlicher Erkenntniſs, ſondern von Einſicht des gemeinen Menſchenverſtandes die Rede iſt), noch ſo klein iſt: ſo ſoll doch ein Jeder dieſe Maxime einer erweiterten Denkungsart haben. Man muſs ſich alſo an die Stelle jedes Andern denken, um einzuſehen, ob er auch wohl unſern Gründen ſeinen Beifall geben könnte, welches, wenn ſie bloſs in uns liegen, nicht möglich iſt (U. 159. A. 122.).

4. Die Maxime, jederzeit mit ſich ſelbſt

einſtimmig zu denken, iſt die der conſequenten Denkungsart. Dies iſt die Maxime der Vernunft in der engern Bedeutung des Worts, nehmlich die Maxime, die Vernunft, als das Vermögen der Principien, gehörig zu gebrauchen, und niemals ſeinem einmal anerkannten Princip, und wenn noch ſo viel Hinderniſſe im Wege wären, entgegen zu denken, oder nie bald ſo und dann wieder anders zu denken. Dieſe Denkungsart iſt am ſchwerſten zu erreichen. Sie kann auch nur dadurch erreicht werden, daſs man eine vorurtheilsfreie Denkungsart mit einer erweiterten verbindet, und durch öftere Befolgung der Maxime derſelben eine gewiſſe Fertigkeit darin erlangt. Die Hinderniſſe, die einer conſequenten Denkungsart entgegen ſtehen, ſind nehmlich die Vorurtheile und das Intereſſe, und da kömmt es denn ſehr oft, daſs Jemand von ſeinem Princip abweicht (inconſequent verfährt), wenn das Vorurtheil oder das Intereſſe ihn dazu verleitet. Die wahre Weisheit iſt alſo gänzliche Unabhängigkeit vom Vorurtheil und Intereſſe, und gänzliche Abhängigkeit von Principien (U. 160. A. 122.).

5. Geſunder Menſchenverſtand, ſ. Hume, 8. und Verſtand, geſunder.

Kant. Critik d. Urtheilskraft. §. 40. S. 158. ff.

Deſſ. Anthropologie. §. 33. S. 122.

Menſchheit,

ſ. Menſch, 2. ff.

Anlage zu derſelben, ſ. Anlage.

Menſchlichkeit,

ſ. Humanität.

Die äſthetiſche oder ſinnliche Menſchlichkeit (ſ. Humanität, 5.) heiſst auch die Leutſeligkeit, und beſteht in dem Gefühl der wechſelſeitigen Liebe der Menſchen zu einander (Gefühl der Menſchenliebe) (T. 159.). S. auch Nächſtenliebe.

Merkmahl,

Kennzeichen der Erkenntniſs und der Sachen, *nota, diſcrimen, character cognitionis et rei, note, caractère de la connoiſſance et de la choſe.* Dasjenige an einem Dinge, was einen Theil der Erkenntniſs deſſelben ausmacht; oder, eine Partialvorſtellung, ſo fern ſie als Erkenntniſsgrund der ganzen Vorſtellung betrachtet wird. Alle unſre Begriffe ſind demnach Merkmahle, und alles Denken iſt nichts anders als ein Vorſtellen durch Merkmahle (L. 85.). So iſt die Vernunft ein Merkmahl des Menſchen, und ein Theil der Erkenntniſs deſſelben, folglich auch ein Merkmahl unſrer Erkenntniſs des Menſchen.

2. Ein jedes Merkmahl läſst ſich von zwei Seiten betrachten:

a. als Vorſtellung an ſich ſelbſt;

b. als Partialvorſtellung, d. i. als gehörig wie ein Theilbegriff zu der ganzen Vorſtellung eines Dinges, und dadurch als Erkenntniſsgrund dieſes Dinges ſelbſt. (L. 85.).

So kann ich mir die Vernunft an ſich ſelbſt vorſtellen, ich kann ſie mir aber auch als Partialvorſtellung des Begriffs Menſch vor-

ſtellen, oder als eine Vorſtellung betrachten, aus der ich den Menſchen erkenne *).

3. Alle Merkmahle, als Erkenntnifsgründe betrachtet, ſind von zwiefachem Gebrauche, entweder einem innerlichen oder einem äuſserlichen.

a. Der innere Gebrauch der Merkmahle beſteht in der Ableitung, um durch Merkmahle, als ihre Erkenntnifsgründe, die Sache ſelbſt zu erkennen. So iſt es ein innerer Gebrauch der Merkmahle Vernunft und Thier, wenn ich den Begriff Menſch von ihnen ableite, und ſage, der Menſch gehört ſowohl unter die Claſſe der Weſen, welche Vernunft haben (überſinnliche Weſen), als unter die Claſſe der Thiere (ſinnliche Weſen).

b. Der äuſsere Gebrauch der Merkmahle beſteht in der Vergleichung, um durch Merkmahle, als Theile der Erkenntnifs eines Dinges, daſſelbe mit andern nach den Regeln der Identität und Diverſität (Verſchiedenheit) zu vergleichen. So kann man durch das Merkmahl, Vernunft, den Menſchen mit den übrigen Thie-

---

*) Kant verwechſelt hier gar nicht die Wörter Merkmahl und Vorſtellung, wie ein Recenſent (Neue allgem. deutſche Bibliothek. LVIII. B. 2. St. S. 372) ihm Schuld giebt. Dieſe Begriffe werden hier, wie auch Recenſ. mit Recht fordert, genau unterſchieden. Nur behauptet Kant, jedes Merkmahl ſei eine Vorſtellung. Dies giebt ein Jeder zu, in ſo fern das Merkmahl ein Kennzeichen der Erkenntnifs iſt; denn Erkenntnifs iſt doch ein Inbegriff von Vorſtellungen. Will man es nun vom Merkmahl, in ſo fern es ein Kennzeichen der Sachen iſt, leugnen, ſo bedenkt man nicht, dafs zwar dasjenige, was da macht, dafs das Merkmahl eine reale Vorſtellung iſt, an der Sache zu finden ſeyn mufs, dafs dieſs aber doch, wenn es ein Merkmahl heifsen ſoll, einen Theil unſerer Erkenntnifs ausmachen, alſo, als Merkmahl, Vorſtellung ſeyn mufs. Hierdurch wird der Idealismus nicht erſchlichen, der gar kein Object der Logik ſeyn, und aus derſelben nicht hergeleitet werden kann.

ren vergleichen, um zu ſehen, worin er von ihnen unterſchieden iſt. Da man ihn nun hieran erkennen, aus andern heraus finden, und es gleichſam ein Mahl iſt, woran man ſich ihn merken kann, ſo iſt die deutſche Benennung Merkmahl ſehr paſſend (L. 85.). Ich will nun die verſchiedenen Arten von Merkmahlen alphabetiſch aufführen.

4. Aeuſseres Merkmahl (*nota externa, relatio*), ſ. Merkmahl, aufserweſentliches, b.

5. Analytiſches Merkmahl (*nota analytica*) iſt ein Theilbegriff meines wirklichen Begriffs; ich denke dieſes Merkmahl ſchon wirklich in meinem Begriff. So ſind Vernunft und Thier analytiſche Merkmahle des Begriffs Menſch, denn ich denke mir wirklich in dem Begriff Menſch ein vernünftiges Thier. Dieſe Merkmahle, ſagt K., ſind alle Vernunftbegriffe, d. h. ſolche, die gänzlich *a priori* als Merkmahle des Begriffs, deſſen Theilbegriffe ſie ſind, erkannt werden können. Man muſs dieſen Gebrauch des Worts Vernunftbegriff wohl unterſcheiden von einem andern, ſ. Begriff, Vernunftbegriff, nach welchem es eine Idee bedeutet. K. hat zuerſt auf dieſe Beſchaffenheit gewiſſer Merkmahle aufmerkſam gemacht, man kann ein ſolches Merkmahl auch ein zergliederndes, erläuterndes oder auflöſendes Merkmahl nennen; ſ. den Art. Analytiſches Urtheil. Schwab meint zwar (Preisſchr. S. 157.), man habe die analytiſchen Urtheile (und alſo auch die analytiſchen Merkmahle) ſchon längſt unter dem Namen der identiſchen gekannt; allein wenn dieſes auch von denen gilt, in welchen das Prädicat mit dem Subject vollkommen einerlei iſt, ſo hat man doch nicht diejenigen Sätze identiſche genannt, in welchen das Prädicat ein Theilbegriff des Subjects iſt (L. 86.).

6. Attribut, ſ. Eigenſchaft und Merkmahl, conſtitutives.

7. Aufserweſentliches, veränderliches, zufälliges Merkmahl (*nota extraeſſentialis, variabilis, contingens*) iſt ein ſolches, das von dem Begriff des Dinges getrennt werden kann (L. 89.). So iſt gelehrt ein aufserweſentliches Merkmahl des Menſchen, denn es gehört nicht gerade zu dem Begriff eines Menſchen. Dieſe Merkmahle haben das Eigenthümliche, daſs ſie Sätzen *a priori* nicht zu Prädicaten dienen können, weil ſie vom Begriff des Subjects abtrennlich, und alſo nicht nothwendig mit ihm verbunden ſind. Sie können daher auch zufällige Merkmahle heiſsen, und ſind von zwiefacher Art, entweder

a. innere, wenn ſie innere Beſtimmungen eines Dinges betreffen, in welchem Falle ſie auch Modi heiſsen. So bezeichnet das Merkmahl der Gelehrſamkeit eine innere Beſtimmung, und da es ein aufserweſentliches Merkmahl iſt, einen Modus des Menſchen oder

b. äufsere, wenn ſie äufsere Beſtimmungen eines Dinges betreffen; ſie heiſsen auch Verhältniſſe. So bezeichnet das Merkmahl Herr oder Knecht nur eine äufsere Beſtimmung oder ein Verhältniſs des Menſchen (L. 90.).

8. Bejahendes Merkmahl (*nota affirmativa, poſitiva*) iſt ein ſolches, durch welches wir erkennen, was das Ding iſt (L. 87.). Vernünftig iſt ein bejahendes Merkmahl des Begriffs Menſch, denn wir erkennen dadurch, was der Menſch iſt. Durch bejahende Merkmahle wollen wir alſo etwas verſtehen (L. 88.).

9. Conſtitutives, primitives, grundweſentliches Merkmahl, weſentliches Merkmahl in engerer Bedeutung (*nota conſtitutiva, eſſentialis in ſenſu ſtrictiſſimo*). Dasjenige nothwendige oder weſentliche Merkmahl, das dem Dinge zukommt als Grund andrer Merkmahle von Einer und derſelben Sache (L. 89.), oder das zu des Dinges Weſen als Beſtandſtück deſſelben gehört (C. 82.). Die drei Seiten eines Triangels ſind conſtitutive Merkmahle deſſelben, denn ſie gehören nicht nur nothwendig zum Weſen des Triangels, ſondern ſie ſind auch der Grund davon, daſs der Triangel nothwendig drei Winkel hat, ſie ſind Beſtandſtücke ſeines Weſens und heiſsen daher auch weſentliche Stücke (*eſſentialia*) deſſelben. Eben ſo ſind in dem Begriff Menſch, Thier und Vernunft primitive Merkmahle oder weſentliche Stücke. Der Inbegriff aller weſentlichen Stücke oder grundweſentlichen Merkmahle eines Dinges iſt das logiſche Weſen (*complexus notarum primitivarum, ſ. conceptum aliquem primitive conſtituentium*) (L. 90. C. 83.). Wollen wir z. B. das logiſche Weſen des Cörpers beſtimmen, ſo haben wir gar nicht nöthig, die Data dazu in der Natur aufzuſuchen; wir dürfen unſere Reflexion nur auf die Merkmahle richten, die als weſentliche Stücke den Grundbegriff deſſelben urſprünglich conſtituiren (auf Undurchdringlichkeit und Raumeserfüllung). Denn das logiſche Weſen iſt ja ſelbſt nichts anders, als der erſte Grundbegriff aller nothwendigen Merkmahle eines Dinges (L. 91.). Die weſentlichen Stücke enthalten alſo kein Prädicat oder Merkmahl, welches aus andern in demſelben Begriffe enthaltenen abgeleitet werden könnte (C. 829. f.).

10. Coordinirtes Merkmahl (*nota coordinata*). Ein Merkmahl, ſo fern es mit einem

andern als ein unmittelbares Merkmahl der Sache vorgeſtellt wird (L. 86.). So ſind Vernunft und Thier coordinirte Merkmahle des Begriffs Menſch, denn ſie werden beide als unmittelbare Merkmahle des Menſchen vorgeſtellt, ſie ſind daher beide von einander unabhängig, und ſtehen daher dem Range nach neben einander. Die Verbindung coordinirter Merkmahle zum Ganzen des Begriffs heiſst ein Aggregat, und dieſe Aggregation coordinirter Merkmahle macht die Totalität (Vollſtändigkeit) des Begriffs aus, die aber in Anſehung ſynthetiſcher empiriſcher Begriffe nie vollendet ſeyn kann, ſondern einer geraden Linie ohne Grenzen gleicht; man kann nehmlich nie alle Begriffe angeben, die ſich als unmittelbare Begriffe des Dinges denken laſſen (L. 86.).

11. Entferntes, mittelbares Merkmahl (*nota remota, mediata*). Ein Merkmahl von dem Merkmahle eines Dinges (S. II, 114.). Nothwendig iſt ein Merkmahl Gottes, unveränderlich iſt ein Merkmahl des Nothwendigen, alſo iſt unveränderlich ein entferntes oder mittelbares Merkmahl Gottes. Zwiſchen dem entfernten Merkmahle und dem Dinge iſt alſo immer noch ein Zwiſchenmerkmahl. Ein entferntes Merkmahl kann nur durch das Zwiſchenmerkmahl mit der Sache verglichen werden. Man kann auch ein Merkmahl durch ein Zwiſchenmerkmahl mit einer Sache verneinend vergleichen, wenn das Merkmahl nehmlich dem Zwiſchenmerkmahl, ſo fern daſſelbe bejahet iſt, widerſtreitet. Zufällig widerſtreitet als ein Merkmahl dem Nothwendigen, nothwendig iſt aber ein Merkmahl von Gott, und ſo erkennet man vermittelſt eines Zwiſchenmerkmahls (nothwendig), daſs zufällig ein verneinendes Merkmahl von Gott ſei. Iſt aber das Zwiſchenmerkmahl verneinend, ſo iſt darum doch noch nicht ein Merkmahl,

das dieſem Zwiſchenmerkmahl widerſtreitet, ein bejahendes Merkmahl des Dinges, von dem das Zwiſchenmerkmahl verneinend iſt. Sehend iſt ein Merkmahl, das von Gott verneinend iſt, denn Gott hat den Sinn des Geſichts nicht. Blind iſt ein dem Sehend widerſtreitendes Merkmahl, aber demungeachtet kann doch von Gott nicht geſagt werden, er ſei blind; denn er iſt weder ſehend noch blind, weil dieſe Merkmahle nur von Weſen gelten, die durch Sinne erkennen (S. II, 114.). Die mittelbaren Merkmahle ſind darum ſehr wichtig, weil ſie allein die Vernunftſchlüſſe möglich machen; denn ein Vernunftſchluſs iſt nichts anders, als ein Urtheil durch ein mittelbares Merkmahl, oder die Vergleichung eines Merkmahls mit einer Sache vermittelſt eines Zwiſchenmerkmahls (S. II, 114.). Die Beziehung des Merkmahls zu der Sache in dem Urtheile: die menſchliche Seele iſt ein Geiſt, deutlich zu erkennen, kann man ſich des Zwiſchenmerkmahls vernünftig bedienen, ſo daſs man vermittelſt deſſelben Geiſt als ein mittelbares Merkmahl der menſchlichen Seele anſehe. Es müſſen nothwendig hier drei Urtheile vorkommen, nehmlich:

a. Geiſt iſt ein Merkmahl des Vernünftigen;

b. vernünftig iſt ein Merkmahl der menſchlichen Seele;

c. Geiſt iſt ein (entferntes oder mittelbares) Merkmahl der menſchlichen Seele.

Dieſe drei Handlungen des Urtheilens machen den Vernunftſchluſs aus, alſo iſt derſelbe nichts anders, als die Vergleichung eines entfernten Merkmahls mit der Sache ſelbſt durch dieſe drei Handlungen, d. i. ein Urtheil durch ein

mittelbares Merkmahl (S. II, 115.), ſ. Figur, 26. ff.

12. Fruchtbares, wichtiges Merkmahl (*nota foecunda, gravior*). Ein ſolches Merkmahl, das ein Erkenntniſsgrund von groſsen und zahlreichen Folgen iſt, theils in Anſehung ſeines innern Gebrauchs — des Gebrauchs in der Ableitung — ſo fern es hinreichend iſt, um dadurch ſehr viel an der Sache ſelbſt zu erkennen; theils in Rückſicht auf ſeinen äuſsern Gebrauch — den Gebrauch in der Vergleichung — ſo fern es dazu dient, ſowohl die Aehnlichkeit eines Dinges mit vielen andern, als auch die Verſchiedenheit deſſelben von vielen andern zu erkennen. So iſt die Vernunft ein wichtiges und fruchtbares Merkmahl eines Menſchen. Uebrigens müſſen wir hier die logiſche Wichtigkeit und Fruchtbarkeit von der praktiſchen, der Nützlichkeit und Brauchbarkeit, unterſcheiden.

13. Inneres Merkmahl (*nota interna, modus*), ſ. Merkmahl, auſserweſentliches, a.

14. Leeres, geringes, unwichtiges Merkmahl (*nota infoecunda, levior*). Ein ſolches Merkmahl, das ein Erkenntniſsgrund von kleinen und wenigen Folgen iſt. Dies gilt wieder (ſ. Merkmahl, fruchtbares) theils in Anſehung ſeines innern Gebrauchs, des Gebrauchs in der Ableitung, theils in Rückſicht auf ſeinen äuſsern Gebrauch, den Gebrauch in der Vergleichung. So iſt Ding ein ſehr leeres und unwichtiges Merkmahl des Menſchen; denn es dient weder viel dadurch abzuleiten noch zu vergleichen (L. 88.).

15. Mittelbares Merkmahl, ſ. Merkmahl, entferntes.

16. Nothwendiges, unveränderliches, wesentliches Merkmahl (*nota necessaria, invariabilis, essentialis, ad essentiam s. internam possibilitatem pertinens*) ist ein solches, das jederzeit bei der vorgestellten Sache muss anzutreffen seyn (L. 89.), oder zur innern Möglichkeit des Begriffs gehört (C. 82.), oder durch einen Satz *a priori* dem Subject beigelegt wird (C. 82.). So ist die Vernunft ein nothwendiges Merkmahl des Menschen, denn sie muss jederzeit bei dem Menschen anzutreffen seyn, ein Mensch ohne Vernunft wäre kein Mensch. Diese Merkmahle kann man nicht aufheben, ohne den Begriff zu zerstören, zu welchem sie gehören, sie sind von den Begriffen des Subjects unabtrennlich (C. 82.). Unter diesen nothwendigen Merkmahlen giebt es aber noch einen Unterschied; sie sind nehmlich entweder

a. constitutive, s. Merkmahl, constitutives; oder

b. Attribute, s. Eigenschaft.

(L. 89.) Das logische Wesen eines Dinges kann zwar allerdings aus der Erfahrung erkannt werden, aber dies ist nicht nöthig, denn es kömmt dabei nicht darauf an, ob ein solches Ding da ist, oder existirt, welches das Realwesen ist, sondern nur, ob es logisch möglich ist, d. i. ohne Widerspruch gedacht werden kann. Das logische Wesen ist der erste Grundbegriff aller nothwendigen Merkmahle eines Dinges. Die Nothwendigkeit der Merkmahle aber muss auf einem Satz *a priori* beruhen, und dieser ist, dass einem Dinge nothwendig die Merkmahle zukommen müssen, die zu seinem Begriff gehören (L. 90. f.), s. Merkmahl, constitutives. Uebrigens müssen alle Sätze, die *a priori* gelten, solche Prädicate, d. i. alle Dinge, die

a priori erkannt werden, ſolche Merkmahle enthalten.

17. Primitives Merkmahl, ſ. Merkmahl, conſtitutives.

18. Subordinirtes Merkmahl (*nota ſubordinata*). Ein Merkmahl, ſo fern es nur vermittelſt des andern an dem Dinge vorgeſtellt wird (L. 86.). So iſt Thier ein ſubordinirtes Merkmahl des Begriffs Vogel, denn es wird nur vermittelſt des Begriffs lebendig an dem Vogel vorgeſtellt. Thier iſt von lebendig abhängig, und ſteht daher dem Range nach unter ihm. Die Verbindung ſubordinirter Merkmahle zum Ganzen des Begriffs heiſst eine Reihe. Dieſe Reihe ſubordinirter Merkmahle ſtöſst *a parte ante*, oder auf Seiten der Gründe, an unauflösliche Begriffe, die ſich ihrer Einfachheit wegen nicht weiter zergliedern laſſen. *A parte poſt*, oder in Anſehung der Folgen hingegen, iſt dieſe Reihe unendlich, weil wir zwar ein höchſtes *genus*, aber keine unterſte *ſpecies* haben. Mit der Analyſis der Begriffe in der Reihe ſubordinirter Merkmahle wächſt die intenſive oder tiefe Deutlichkeit, ſo wie mit der Syntheſis jedes neuen Begriffs in der Aggregation coordinirter Merkmahle die extenſive oder ausgebreitete Deutlichkeit (L. 87.).

19. Synthetiſches Merkmahl (*nota ſynthetica*) iſt ein Theilbegriff des bloſs möglichen ganzen Begriffs; der alſo durch eine Syntheſis mehrerer Begriffe erſt werden ſoll. So iſt ſchwer ein ſynthetiſches Merkmahl des Begriffs Cörper; denn ob ein Cörper ſchwer ſei, und alſo dieſes Merkmahl auch zu ſeinen übrigen gehöre, das erhellet nicht ehe als durch eine Unterſuchung von etwas anderm auſser dem Begriffe. Es iſt möglich, daſs der Cörper auch die-

ſes Merkmahl habe, hätte er es aber nicht, ſo würde er dennoch ein Cörper ſeyn. Dieſe Merkmahle können Erfahrungsbegriffe ſeyn, aber auch Begriffe *a priori*. K. hat zuerſt dieſe Beſchaffenheit gewiſſer Merkmahle entdeckt, man kann ein ſolches Merkmahl auch ein erweiterndes Merkmahl, ein Erweiterungsmerkmahl nennen, ſ. den Art. ſynthetiſches Urtheil.

20. Unmittelbares Merkmahl (*nota immediata, proxima*). Ein Merkmahl von der Sache ſelbſt, zwiſchen welchem alſo und der Sache kein Zwiſchenmerkmahl iſt. So iſt nothwendig ein unmittelbares Merkmahl Gottes. Das unmittelbare Merkmahl kann zwiſchen der Sache ſelbſt und dem mittelbaren Merkmahl die Stelle eines Zwiſchenmerkmahls vertreten, weil nur durch daſſelbe das mittelbare Merkmahl mit der Sache ſelbſt verglichen wird. Das unmittelbare Merkmahl iſt alſo dasjenige, was ich mir am Subject ſelbſt, und nicht an einem Merkmahl deſſelben vorſtelle. Die Vernunft iſt ein unmittelbares Merkmahl des Menſchen. Es kann aber auch ein mittelbares Merkmahl als ein unmittelbares gebraucht und vermittelſt deſſelben wieder ein noch entfernteres Merkmahl von der Sache erkannt werden. So iſt unveränderlich ein mittelbares Merkmahl Gottes, ſ. Merkmahl, entferntes, es kann aber als ein unmittelbares gebraucht werden, um dadurch zu erkennen, daſs die Dauer Gottes durch keine Zeit zu meſſen iſt, weil durch die Zeit meſsbar dem Unveränderlichen widerſtreitet (S. II, 114. ff.). Die unmittelbaren Merkmahle ſind der Grund aller Urtheile; denn urtheilen iſt nichts anders, als ein Ding durch unmittelbare Merkmahle beſtimmen oder erkennen.

21. Unwichtiges Merkmahl, ſ. Merkmahl, leeres.

22. Unzureichendes Merkmahl (*nota insufficiens*) ist ein solches, das nicht hinreicht, das Ding jederzeit von allen andern zu unterscheiden. Das Bellen des Hundes ist z. B. ein unzureichendes Merkmahl desselben, denn es reicht nicht zu, ihn von dem gemeinen Seehund, dessen Laute auch ein heiseres Bellen sind, zu unterscheiden, s. Merkmahl, zureichendes.

23. Verhältnifsmerkmahl, s. Merkmahl, äufseres.

24. Verneinendes Merkmahl (*nota negativa*). Ein solches, durch welches wir erkennen, was das Ding nicht ist (L. 87.). Unheilig ist ein verneinendes Merkmahl des Begriffs Mensch, denn wir erkennen dadurch, dafs der Mensch nicht heilig ist, dafs ihm das Merkmahl heilig nicht beigelegt werden kann. Die verneinenden Merkmahle dienen dazu, uns von Irrthümern abzuhalten. Wo es also unmöglich ist, zu irren, sind sie unnöthig. So sind z. B. in Ansehung des Begriffs von einem Wesen wie Gott die verneinenden Merkmahle sehr nöthig und wichtig (L. 87. f.). Man kann alle Merkmahle insgesammt in verneinende verwandeln. Durch sie wollen wir etwas nicht misverstehen, oder darüber nur nicht irren, sollten wir auch nichts davon kennen lernen (L. 88.).

25. Wesentliches Merkmahl, s. Merkmahl, nothwendiges.

26. Wichtiges Merkmahl, s. Merkmahl, fruchtbares.

27. Zufälliges Merkmahl, s. Merkmahl, aufserwesentliches.

28. Zureichendes Merkmahl (*nota sufficiens*). Ein solches Merkmahl, das hinreicht, das Ding jederzeit von allen andern zu unterscheiden (L. 88.). Die Vernunft ist ein zureichendes Merkmahl des Thieres, welches Mensch heisst, um dasselbe von allen andern Thieren zu unterscheiden; denn wir kennen sonst keine Thiere weiter, als die Menschen, welche Vernunft hätten. So sind Nothwendigkeit und strenge Allgemeinheit zureichende Merkmahle einer Erkenntnifs *a priori*, s. *A priori*, 14. f. Die Hinlänglichkeit der Merkmahle ist aber nur in einem relativen Sinne zu bestimmen, in Beziehung auf die Zwecke, welche durch die Erkenntnifs beabsichtigt werden. Gesetzt, wir hätten den Zweck, den Menschen nicht blofs mit sinnlichen Wesen, z. B. den Thieren, zu vergleichen, sondern auch mit übersinnlichen Wesen, z. B. mit Gott, so würde die Vernunft kein zureichendes Merkmahl seyn (L. 89.).

29. Zwischenmerkmahl (*nota intermedia*). Ein solches Merkmahl, durch welches das entfernte Merkmahl mit der Sache selbst verglichen wird (S. II, 114.). So ist nothwendig ein Zwischenmerkmahl zwischen den Begriffen Gott und unveränderlich, weil durch dasselbe das entfernte Merkmahl unveränderlich mit Gott verglichen wird. Man kann übrigens ein Merkmahl mit einer Sache durch ein Zwischenmerkmahl bejahend und verneinend vergleichen: bejahend dadurch, dafs man erkennet, dafs etwas dem Zwischenmerkmahl zukömmt; verneinend, dafs es ihm widerstreitet. Unveränderlich kömmt dem Nothwendigen zu, zufällig widerstreitet ihm; man erkennet also hier durch das Zwischenmerkmahl: nothwendig, dafs unveränderlich Gott zukömmt und zufällig ihm widerstreitet, das erste ist also eine bejahende,

das zweite eine verneinende Vergleichung durch ein und daſſelbe Zwiſchenmerkmahl. Der Vernunftſchluſs iſt nichts anders, als die Vergleichung eines Merkmahls mit einer Sache durch ein Zwiſchenmerkmahl. Dieſes Zwiſchenmerkmahl in einem Vernunftſchluſs heiſst auch der mittlere Hauptbegriff (*terminus medius*), ſ. Figur und Merkmahl, entferntes und unmittelbares.

Kant. Logik. Einleit. VIII. S. 84 — 91.

Deſſ. Ueber eine Entdeck. II. Abſchn. S. 82. f.

Preisſchriften über die Frage: welche Fortſchritte u. ſ. w. von Schwab, Reinhold, Abicht. Nachtrag. S. 157. f.

Meier. Auszug aus der Vernunftl. I. Hauptth. V. Abſchn. S. 36. ff.

Kant. Die falſche Spitzfindigk. der 4 ſyllog. Figuren, in Kants ſämmtl. kleinen Schriften. 2. Band. S. 113. ff,

Kieſewetter. Logik. ad. §. 22. ff.

Meſſen,

Meſſung, *μετρεῖν*, *metiri*, *meſurer*. Die Syntheſis einer Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten (C. 439.). Was ich nehmlich meſſen will, betrachte ich als eine Reihe von Einheiten, deren Anzahl ich eben durchs Meſſen beſtimmen will. Jede der folgenden Einheiten iſt als etwas anzuſehen, welches die vorhergehenden vorausſetzt, ſo etwas nennt man ein Bedingtes, und alles, was es vorausſetzt, ſeine Bedingungen (hier die vorhergehenden Einheiten), die Verknüpfung aber dieſer Bedingungen unter einander bis auf die letzte die

Syntheſis derſelben. Das letzte Bedingte (die letzte Einheit beim Meſſen) iſt die gegebene (beſtimmte), auf die ich komme, wenn ich von der erſten Bedingung (der erſten Einheit an) eine nach der andern zu den übrigen hinzuthue, bis auf dasjenige Bedingte, was nicht weiter als Bedingung von einem andern Bedingten angeſehen werden ſoll, alſo bis zu einem gegebenen (oder beſtimmten) Bedingten.

2. Die Meſſung iſt alſo die ſucceſſive Syntheſis ſeiner Theile (C. 454.*)). Denn wenn ich meſſe, ſo thue ich einen Theil nach dem andern (ſucceſſiv) zu den übrigen hinzu, und verknüpfe ihn mit den übrigen, ſo daſs dadurch ein beſtimmtes Ganze entſteht. Auf dieſe Art wird das Ganze, die Totalität, in der That für meine Anſchauung deſſelben erzeugt (conſtruirt). Wollte man dagegen den Einwurf machen, daſs bei groſsen Meſſungen, z. B. am Himmel, dieſe Erzeugung doch nicht ſucceſſiv ſei: ſo würde man vergeſſen, daſs alles am Ende durch Zahlen gemeſſen wird, das heiſst durch eine Summe von Einheiten, welche nicht anders vorſtellbar iſt, als durch die ſucceſſive Syntheſis aller ihrer Einheiten, von der erſten an, als den Bedingungen, bis zu der letzten, als dem gegebenen Bedingten, welches durch die Grenze im Raume, oder des letzten Zeitpuncts der ganzen abgelaufenen Zeit, begrenzt wird.

3. Sollen wir einen beſtimmten Begriff von der Quantität eines Quanti x erhalten, ſo iſt hierzu erſtlich nöthig, daſs immerfort eben daſſelbe Quantum a (welches hier die Einheit heiſst, und wieder groſs oder klein ſeyn kann) zu ſich ſelbſt hinzugeſetzt (welches die ſucceſſive Syntheſis iſt), und ſo $x = a + a + a + a + \ldots$ wird. Die Einheit a nennt man dann auch das Maaſs. Es muſs nun zweitens beſtimmt werden, wie

vielmal das a geſetzt, oder im x enthalten ſei; erſt dann ſagen wir, wir haben das Quantum x durch das Quantum a gemeſſen. Die Beſtimmung des Wievielmal heiſst die Zahl; mithin iſt die Ausmeſſung des Quantum (die Erlangung eines beſtimmten Begriffs deſſelben) nicht anders als durch Zahlen möglich (Schulz Prüfung I. Th. S. 214. f.).

4. Man kann daher auch ſagen: Meſſen heiſst beſtimmen, wie vielmal das Maafs in einer gewiſſen Gröſse enthalten iſt. Auch iſt Meſſen und die Quantität eines Quantums ſuchen identiſch. Schulz (Prüfung II. Th. S. 218.) verkennt aber den von ihm ſo richtig angegebenen Begriff des Meſſens, wenn er meint, daſs die unendliche gerade Linie, die unendliche Ebene und der ganze unendliche Raum durch die Formeln: 2 ∞; 3,1415 . . . ∞^2; und 4,18879 . . . ∞^3 gemeſſen ſeien. Denn ſo lange in dieſen Formeln noch das Zeichen ∞ vorkömmt iſt man mit ſeiner Syntheſis noch nicht zu einem gegebenen Bedingten gekommen, und hat alſo nicht die Meſſung vollendet. Durch ∞ gebe ich auch gar nicht an, wie vielmal das Maafs in der Gröſse enthalten iſt, welches auch dem Begriff des Unendlichen zuwider ſeyn würde, der allerdings die Idee von der abſoluten Vollendung der in der reinen Anſchauung *a priori*, oder in der Erfahrung, gegebenen Reihen, und da dieſe der Gröſse nach alle durch Zahlenreihen vorgeſtellt werden, der Zahlenreihen ſind, bei denen es aber unmöglich iſt, zur abſoluten Totalität zu gelangen. Daſs man ſich aber die Vollendung derſelben in der Idee vorſtellen kann, iſt doch noch ſehr unterſchieden von der Realiſirung dieſer Vollendung durch wirkliches Zählen oder Meſſen, es ſei nun in der empiriſchen oder reinen Conſtruction. Die bloſse Bezeichnung des Unend-

lichen mit dem Zeichen ∞ kann aber noch weniger hierin etwas leiſten, ſ. Erhabenheit, 5.

Kant. Critik d. r. Vernunft. Elementarl. II. Th. II. A. II. B. II. H. I. A. S. 439. — II. A. S. 454 *).

Metaphyſik,

Philoſophie der reinen Vernunft, reine materiale Philoſophie, *metaphyſica*, *metaphyſique*. Die ganz iſolirte ſpeculative Vernunfterkenntniſs, die ſich gänzlich über Erfahrungsbelehrung erhebt, und zwar durch bloſse Begriffe (C. XIV. G. 35. K. X. T. III.).

Metaphyſik iſt Erkenntniſs durch bloſse Vernunft, d. i. durch das bloſse Vermögen zu erkennen, ohne alle Eindrücke auf die Sinne. Dieſe Erkenntniſs iſt iſolirt*), heiſst, ſie iſt eine von allem, was die Erfahrung zur Erkenntniſs hergeben könnte, was alſo nicht durch das bloſse Erkenntniſsvermögen allein und aus demſelben erkannt wird, ganz abgeſonderte und für ſich beſtehende Einheit. Dieſe Erkenntniſs iſt ſpeculativ oder ſie liegt auſser dem Felde der gemeinen Erfahrungserkenntniſs. Sie iſt endlich eine Erkenntniſs durch bloſse Begriffe, oder entbehrt gänzlich aller Anſchauungen. Durch das letztere unterſcheidet ſich die Metaphyſik von der Mathematik. Beide Erkenntniſſe haben

*) Das Iſoliren der Erkenntniſſe iſt erheblich. Es beſteht darin, daſs man ſie von allen andern, mit welchen ſie im Gebrauch gewöhnlich verbunden ſind, abſondert, und ſorgfältig verhütet, daſs ſie nicht mit ihnen in ein Gemiſche zuſammen flieſsen. Die bisherige Unterlaſſung des Iſolirens der Vernunfterkenntniſſe hat die ganze Metaphyſik in Verachtung gebracht. (M. I. 1016. C. 870. ff.)

nehmlich das mit einander gemein, oder ſind darin gleichartig, daſs ſie ſpeculative Vernunfterkenntniſſe ſind, die ſich gänzlich über Erfahrungsbelehrung erheben, gänzlich *a priori* ſind; beide unterſcheiden ſich aber darin von einander, oder ſind darin entſchieden ungleichartig, daſs Metaphyſik Vernunfterkenntniſs durch bloſse Begriffe, Mathematik aber Vernunfterkenntniſs durch Anwendung derſelben auf Anſchauung, oder durch Conſtruction der Begriffe *a priori*, iſt. In der Mathematik iſt die Vernunft gleichſam der Schüler der reinen Sinnlichkeit, denn dieſe liefert ihr Anſchauungen in Raum und Zeit zu ihrer Erkenntniſs; in der Metaphyſik aber ſoll die Vernunft ihr eigener Schüler ſeyn, ſie muſs in derſelben alle Belehrung aus ſich ſelbſt nehmen. Auch die Vernachläſſigung dieſes Unterſchiedes hat die Grundidee der Metaphyſik verdunkelt (C. 872. Pr. 23. f.), ſ. Mathematik. Bis auf K. hat man zwar immer an der Metaphyſik gearbeitet, auch durch das Beiſpiel der Mathematik, die Sicherheit, von der Erfahrung nicht widerlegt zu werden, den Reiz, ſeine Erkenntniſs zu erweitern, und die Möglichkeit, durch Zergliederung der Begriffe *a priori* zu erkennen, verleitet (M. I, 10. C. 7. ff.), Syſteme derſelben aufgebauet, aber das Schickſal war dieſer Art von Vernunfterkenntniſs doch noch nicht ſo günſtig geweſen, daſs ſie den ſichern Gang einer Wiſſenſchaft einzuſchlagen vermocht hätte. Und dennoch iſt ſie älter, als alle übrigen Kenntniſſe, als ſelbſt die Mathematik. Ja die Idee einer ſolchen Wiſſenſchaft iſt eben ſo alt, als ſpeculative Menſchenvernunft; und welche Vernunft ſpeculirt nicht, es mag nun auf ſcholaſtiſche (nach den Regeln der Schule), oder populäre Art (ohne alle Regeln) geſchehen? (C. 870.) Das Product der letztern Art nennt Baumgarten die natürliche, das der erſtern die künſtliche Metaphyſik (Metaphyſik, §. 3.).

Sollten auch einmal alle übrigen Kenntniſſe des Menſchen insgeſammt in dem Schlunde einer alles vertilgenden Barbarei gänzlich verſchlungen werden, ſo wird doch dann die Metaphyſik noch übrig bleiben. Denn in dieſen reinen Vernunftkenntniſſen durch bloſse Begriffe geräth die Vernunft continuirlich ins Stecken, ſelbſt wenn ſie diejenigen Geſetze, welche die gemeinſte Erfahrung beſtätigt, *a priori* (wie ſie ſich anmaſst) einſehen will, und kann doch dieſe Kenntniſſe nicht aufgeben, weil ſie immer wieder aus ihr ſelbſt entſpringen. In ihnen muſs man unzählige mal den Weg zurückthun, weil man findet, daſs er nicht dahin führet, wohin man will. Dieſe Vernunftkenntniſſe, welche Metaphyſik heiſsen, ſind ein Kampfplatz endloſer Streitigkeiten (1. C. Vorr. 2.), auf welchem, wie es ſcheint, nie vollkommene Einhelligkeit ihrer Anhänger zu hoffen iſt. Ja ſie ſcheinen ganz eigentlich dazu beſtimmt zu ſeyn, den Denkern ein Feld darzubieten, auf welchem ſie ihre Kräfte gleichſam als in einem Spielgefechte üben können, auf dem aber noch niemals ein Fechter ſich auch den kleinſten Platz hat erkämpfen, und auf ſeinen Sieg einen dauerhaften Beſitz gründen können. Das Verfahren in der Metaphyſik war bis auf Kant ein bloſses Herumtappen; ja ein Herumtappen, durch welches hier, unter lauter Begriffen, die ganz ohne Anſchauung, und folglich ohne Realität zu ſeyn ſcheinen, gar nichts auszurichten iſt (C. XIV. f.). In der Metaphyſik müſſen aber alle Sätze, in ſo fern ſie eigentlich metaphyſiſch ſind, d. i. eine Erkenntniſs *a priori* aus Begriffen enthalten, ſynthetiſche Sätze *a priori* ſeyn. Denn wären ſie bloſs analytiſche Sätze, ſo könnte die Wahrheit derſelben bloſs durch Zergliederung, oder analytiſche Erläuterung des Subjects in dieſen Sätzen erkannt werden; dazu bedürfte es dann keiner beſondern Wiſſenſchaft, ſondern nur der Logik, welche die Kunſt zu analy-

ſiren oder zu zergliedern lehrt. Freilich giebt es auch analytiſche Urtheile in der Metaphyſik, aber ſie machen nur die Mittel zu eigentlichen metaphyſiſchen Urtheilen aus, d. i. zu denen, auf die der Zweck der Wiſſenſchaft ganz und gar gerichtet iſt, und die allemal ſynthetiſch ſind. Denn wenn Begriffe zur Metaphyſik gehören, z. B. die Begriffe der Subſtanz, Möglichkeit, Exiſtenz, Nothwendigkeit: ſo gehören die Urtheile, die aus der bloſsen Zergliederung derſelben entſpringen, auch nothwendig zur Metaphyſik; z. B. Subſtanz iſt dasjenige, was nur als Subject exiſtirt u. ſ. w. und vermittelſt mehrerer dergleichen Urtheile ſuchen wir der Erklärung der Begriffe nahe zu kommen. Da aber die Analyſis eines reinen Verſtandesbegriffs (dergleichen Subſtanz iſt, und die Metaphyſik enthält) nicht auf andere Art vor ſich geht, als die Zergliederung jedes andern auch empiriſchen Begriffs, der nicht in die Metaphyſik gehört (z. B. Luft), ſo iſt zwar der Begriff metaphyſiſch, aber die analytiſchen Urtheile darüber ſind logiſch (C. 18. Pr. 36. M. I, 20.). Die Metaphyſik unterſcheidet ſich nehmlich von der Logik, die auch ein Zweig der reinen, oder ſich über alle Erfahrungsbelehrung erhebenden, Philoſophie iſt, dadurch, daſs ſie auf beſtimmte Gegenſtände des Verſtandes eingeſchränkt iſt, oder die Materie der Erkenntniſs *a priori* zum Gegenſtande hat, daher ſie auch die materiale reine Philoſophie genannt werden kann. Die Logik hingegen hat bloſs die Form alles Denkens, über jedes Object ohne Unterſchied, zum Gegenſtande, und beſchäftigt ſich daher mit den Regeln des Denkens überhaupt. Da nun dies die Form des Denkens iſt, ſo kann die Logik auch die formale reine Philoſophie, genannt werden (G. V. 1. ff.). S. Logik.

2. Es iſt alſo nun die Frage: woran es liegt, daſs in der Metaphyſik bis auf K. noch kein ſiche-

rer Weg der Wiſſenſchaft hat gefunden werden können? Sollte es etwa ganz unmöglich ſeyn, es hierin je zur Wiſſenſchaft zu bringen? Woher hat aber alsdann die Natur unſere Vernunft mit der raſtloſen Beſtrebung heimgeſucht, dem Weg zur Wiſſenſchaft in jenen Vernunftkenntniſſen, in welchen ſie keinen Probierſtein der Erfahrung mehr anerkennt (1. C. Vorr. 2.) nachzuſpüren, als ſei dies eine ihrer wichtigſten Angelegenheiten? Noch mehr, wie wenig haben wir Urſache, Vertrauen in unſere Vernunft zu ſetzen, wenn ſie uns in einem der wichtigſten Stücke unſerer Wiſsbegierde nicht bloſs verläſst, ſondern durch Vorſpiegelungen hinhält und am Ende betrügt! Oder iſt der Weg zur Wiſſenſchaft in der Metaphyſik bisher nur verfehlt? Welche Anzeigen können wir dann benutzen, um bei erneuertem Nachſuchen zu hoffen, daſs wir glücklicher ſeyn werden, als unſre Vorfahren? (C. XV.)

3. Die Beiſpiele der Mathematik und Naturwiſſenſchaft, die durch eine auf einmal zu Stande gekommene Revolution (durch die Anwendung der Buchſtabenrechnung auf die Geometrie, und dieſer auf die Phyſik) das geworden ſind, was ſie jetzt ſind, brachten Kant auf den Gedanken, daſs in der Metaphyſik wohl eine gleiche Revolution möglich ſei. Vielleicht, dachte er, iſt in der Metaphyſik durch gänzliche Umänderung der Denkart eben das auszurichten, was dadurch in jenen Wiſſenſchaften geleiſtet worden iſt, nehmlich unumſtöſsliche Gewiſsheit. Bisher nahm man an, alle unſere Erkenntniſs müſſe ſich nach den Gegenſtänden richten; weil nehmlich dieſe uns die Erkenntniſſe von ſich durch die Sinne liefern müſsten. Dann wäre es aber unmöglich, *a priori* (vor aller Erfahrung, ehe ſie uns die Erkenntniſſe geliefert hätten) etwas durch Begriffe über ſie auszumachen. Man verſuche es daher, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphyſik (die doch eine Wiſſenſchaft

a priori ſeyn ſoll) damit beſſer fortkommen, wenn wir annehmen, die Gegenſtände müſſen ſich in vielen Stücken nach unſerer Erkenntniſs richten. Dies ſtimmt ſchon beſſer mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntniſs derſelben *a priori* zuſammen, die über Gegenſtände etwas feſtſetzen ſoll, ehe ſie uns gegeben werden (ehe ſie uns Erkenntniſs von ſich durch die Sinne liefern). Es iſt hiermit eben ſo, als mit dem erſten Gedanken des Copernicus bewandt. Es wollte nehmlich mit der Erklärung der Himmelsbewegung nicht recht fort, wenn man annahm, das ganze Sternenheer drehe ſich um den Zuſchauer. Copernicus machte daher den entgegengeſetzten Verſuch, dieſe Bewegungen zu erklären. Er nahm an, die Sterne ſeien in Ruhe, und der Zuſchauer ſei in Bewegung, und ſiehe da, das ganze unerklärliche Wunder der Bewegungen am Himmel war aufgeſchloſſen. In der Metaphyſik läſst ſich der nehmliche Verſuch machen, in Anſehung der Anſchauung der Gegenſtände. Wenn die Anſchauung ſich nach der Beſchaffenheit der Gegenſtände richten müſste, ſo iſt gar nicht abzuſehen, wie man von dieſer Beſchaffenheit etwas *a priori* wiſſen könne, d. i. ehe uns die Gegenſtände dieſe ihre Beſchaffenheit durch die Sinne bekannt gemacht haben. Richtet ſich aber der Gegenſtand, als Object der Sinne, nach der Beſchaffenheit unſers Anſchauungsvermögens, ſo können wir uns dieſe Möglichkeit ganz wohl vorſtellen. Sollen nun dieſe Anſchauungen Erkenntniſſe werden, ſo muſs ich mir Begriffe von dem Gegenſtande machen, den ich durch ſie anſchaue, richten ſich nun dieſe Begriffe nach dem Gegenſtande, ſo iſt wieder die Frage, wie ich etwas *a priori* von ihnen wiſſen kann. Richten ſich aber die Gegenſtände nach dieſen Begriffen, ſo ſehe ich ein, wie ich etwas von dieſen Erfahrungsgegenſtänden wiſſen kann, noch ehe ich die Erfahrungserkenntniſs derſelben, vermittelſt des Eindrucks auf die Sinne, erhalte; weil dann die Begriffe, welche aus

meinem eigenen Erkenntniſs vermögen entſpringen, die Geſetze ſind, durch welche alle Erfahrungserkenntniſs beſtimmt wird, nach welchen ſie ſich nothwendig richten, und mit welchen ſie übereinſtimmen muſs. So werden wir von den Gegenſtänden der Erfahrung nur das *a priori* erkennen, was wir ſelbſt in ſie hinein legen, und diejenigen Gegenſtände der Vernunft, welche dieſe nothwendig denken muſs, die aber in keiner Erfahrung vorkommen können, werden dieſer veränderten Methode ſogar zum Probierſtein dienen können (C. XV. ff.).

4. Dieſer Verſuch iſt K. nach Wunſch gelungen, und verſpricht der Metaphyſik in ihrem erſten Theile, da ſie ſich mit Begriffen *a priori* beſchäftigt, nach denen ſich die Gegenſtände der Erfahrung richten müſſen, den ſichern Gang einer Wiſſenſchaft. Denn man kann nach dieſer Veränderung der Denkart die Möglichkeit einer Erkenntniſs *a priori* ganz wohl erklären, und die Geſetze, welche *a priori* der Natur zum Grunde liegen, mit ihren genugthuenden Beweiſen verſehen. Der erſte Theil der (theoretiſchen) Metaphyſik iſt alſo eine Deduction unſers Vermögens, *a priori* zu erkennen; aber der zweite Theil, der ſich mit dem Zweck der Metaphyſik beſchäftigt, lehrt, daſs wir mit dieſem unſerm Vermögen, *a priori* zu erkennen, nie über die Grenze möglicher Erfahrung hinauskommen können. Aber hierin liegt eben das Experiment einer Gegenprobe der Wahrheit, daſs es Vernunfterkenntniſs *a priori* gebe, und worauf ſie allein angewendet werden könne, welches im erſten Theil der theoretiſchen Metaphyſik gezeigt wird. Sie geht nehmlich nur auf Erſcheinungen*), läſst aber dagegen die Sache an ſich

*) Selbſt unſere Erkenntniſs iſt nichts anders als Erſcheinung des innern Sinnes, und wenn wir den Urſprung unſrer Erkenntniſs

ſelbſt, zwar als für ſich wirklich, aber von uns unerkannt, liegen. Denn das, was uns nothwendig über die Grenze der Erfahrung und alle Erſcheinungen hinaus zu gehen treibt, iſt das Unbedingte, welches die Vernunft in den Dingen an ſich ſelbſt nothwendig und mit allem Recht zu allem Bedingten verlangt. Geſetzt nun, es finde ſich, daſs das Unbedingte ohne Widerſpruch gar nicht gedacht werden könne (ſ. Antinomie), wenn man annimmt, unſere Erfahrungserkenntniſs richte ſich nach den Gegenſtänden, als wären ſie die Dinge an ſich ſelbſt; geſetzt ferner, der Widerſpruch falle weg, wenn man annimmt, unſre Erfahrungserkenntniſs und folglich die Gegenſtände der Erfahrung richten ſich nach unſern Vorſtellungen, in ſo fern dieſe in unſerm Erkenntniſsvermögen gegründet ſind, ſo daſs alſo dieſe Gegenſtände Erſcheinungen ſind: ſo muſs unſer Verſuch, die Denkungsart umzukehren, geglückt ſeyn, und allein ächte Metaphyſik geben. Nun iſt es aber doch eine Hauptaufgabe der Metaphyſik, über die Grenze aller möglichen Erfahrung hinauszukommen, und die Fragen nach Gott, Freiheit und Seelenunſterblichkeit zu beantworten (U. 465.), ſ. *A priori* 22. f. Dieſem Wunſche genügt daher die Erkenntniſs *a priori*, zwar nicht in theoretiſcher Abſicht, um etwas von dieſen überſinnlichen Gegenſtänden zu erkennen, aber doch in praktiſcher Abſicht, ſie als nothwendig zum moraliſchen Handeln vorauszuſetzen (ſ. Glaubensſache). Und bei einem ſolchen Verfahren hat uns die bloſs auf Erkenntniſs *a priori* zum Erkennen ausgehende

---

unterſuchen, und dazu den Begriff der Cauſalität gebrauchen, ſo wenden wir ihn gar nicht wider die Grundſätze der kritiſchen Philoſophie an, wie Aeneſidemus oder Schulze meint, ſondern wir erklären den Urſprung der Erkenntniſs als eines Naturphänomens des innern Sinnes. Erkenntniſs, als Gegenſtand an ſich ſelbſt, iſt und bleibt uns ſtets verborgen.

Vernunft zur Erweiterung des Feldes unſerer Erkenntniſs immer doch wenigſtens Platz verſchafft, aber in ſo fern ſie auf Erkenntniſs *a priori* zum Handeln ausgeht, füllt ſie dieſen Platz auch aus (C. XVIII. ff.).

Die Metaphyſik hat zum eigentlichen Zweck ihrer Nachforſchungen nur drei Ideen (Vernunftbegriffe):

a. Gott (ſ. Gott, 45.);

b. Freiheit;

c. Unſterblichkeit.

Die Gegenſtände dieſer Begriffe ſind in keiner Erfahrung zu finden, folglich gehört die Erkenntniſs derſelben, wenn eine möglich iſt, nicht nur in die Metaphyſik; ſondern ſie ſind auch gerade die Gegenſtände, für die alle übrige Erkenntniſs *a priori* vornehmlich der Unterſuchung bedarf, indem theils die unrichtige Anwendung der übrigen Erkenntniſs *a priori* auf Erfahrung ſich durch die Erfahrung ſelbſt widerlegt, über dieſe Gegenſtände aber keine Erfahrung möglich iſt; theils dieſe Gegenſtände die wichtigſten Zwecke des Menſchen, ſein Schickſal, ſeine Moralität, ſeine Hoffnungen, und folglich den Endzweck ſeines Daſeyns, ſeine ganze Beſtimmung, betreffen. Alles, womit ſich dieſe Wiſſenſchaft ſonſt beſchäftigt, dient ihr bloſs zum Mittel, um zu jenen Ideen zu gelangen, und zu zeigen, daſs ſie keine bloſsen Hirngeſpinnſte ſind. Sie bedarf aber dieſer Begriffe nicht zum Behuf der Naturwiſſenſchaft, denn aus dem Begriff Gott läſst ſich in der Natur nichts erklären, die Freiheit des Willens findet ſich gar nicht in der Natur, und die Unſterblichkeit ſcheint ſogar der Natur zu widerſprechen; ſondern ſie bedarf dieſer Begriffe, um über

die Natur hinaus zu kommen. Der Begriff Freiheit führt aber mit dem Begriff Gott verbunden auf den Begriff der Unſterblichkeit. Iſt nehmlich der Wille des Menſchen frei, und ſein Schickſal abhängig vom Urheber und Herrn der Welt, ſo liegt ſein Ziel, das höchſte Gut, über die Grenze dieſes Lebens hinaus, und der Menſch (als Ding an ſich) iſt unſterblich. Handelt der Menſch alſo unter der Idee der Freiheit des Willens, d. i. moraliſch, und betrachtet er, als abhängig von der Natur, dieſe als das Werk eines moraliſchen Weſens, ſo handelt er auch unter der Idee einer ewigen Fortdauer oder ſtrebt aus Pflicht nach einem Ziel, das in keiner Zeit erreicht werden kann, ſ. Gut, höchſtes. So hängen die höchſten Zwecke unſers Daſeyns bloſs vom praktiſchen Vernunftvermögen ab. S. Vernunftbegriff.

5. In jenem Verſuch, das bisherige Verfahren in der Metaphyſik umzuändern, beſteht nun das Geſchäft der Critik der ſpeculativen Vernunft (ſ. Critik der reinen Vernunft). Dieſe handelt alſo von der Methode, reine Vernunfterkenntniſſe herzuleiten und zu behandeln *), oder legt den Grund zur Metaphyſik, und gehört in ſo fern zu derſelben, aber ſie iſt noch nicht das Syſtem der Wiſſenſchaft ſelbſt. Sie beantwortet die Frage: wie iſt Metaphyſik überhaupt möglich? Die Metaphyſik bedarf der Beantwortung dieſer Frage, weil ſie es unter andern mit gewiſſen Begriffen (Welt, Gott, Unſterblichkeit, Freiheit, Tugend u. ſ. w.) zu thun hat, die weder durch Anſchauung noch durch Erfahrung be-

*) Sie iſt eine Propädeutik oder Einleitung zur Metaphyſik. Allein ſie iſt nicht eine Wiſſenſchaft, die bloſs den Unterſchied einer ſinnlichen und intellectuellen Erkenntniſs vorträgt (S. III. §. 8.), ſondern alles das, was oben geſagt wird.

ſtätigt werden können, und die doch die weſentlichen Zwecke dieſer ganzen Wiſſenſchaft ausmachen. Dieſe Frage betrifft alſo gleichſam den Kern und das Eigenthümliche der Metaphyſik (P. 125. f.). Die Metaphyſik iſt nehmlich ſubjective (als Naturanlage) wirklich; es iſt alſo mit Recht die Frage: wie iſt dieſe Naturanlage, und wie iſt ſie objective (als Wiſſenſchaft oder Erkenntniſs) möglich? Die Critik der reinen Vernunft beantwortet dieſe Frage (ſ. Aufgabe) und verzeichnet den ganzen Umriſs des Syſtems aller Erkenntniſs *a priori* aus Begriffen. Sie giebt nicht nur 1. die Grenzen der Metaphyſik, ſondern auch 2. den ganzen innern Gliederbau derſelben an. Denn das hat die reine ſpeculative Vernunft Eigenthümliches an ſich, daſs ſie ihr eigenes Vermögen ausmeſſen, ſich die mancherlei Arten ihrer Aufgaben vollſtändig vorzählen, und ſo den ganzen Vorriſs zu einem Syſtem der Metaphyſik vorzeichnen kann und ſoll. Denn was die Grenzen der Metaphyſik betrifft, ſo ergeben ſich dieſe daraus, daſs in der Erkenntniſs *a priori* den Objecten nichts beigelegt werden kann, als was das denkende Subject aus ſich ſelbſt, aus dem Weſen des Denkungsvermögens hernimmt; woraus folgt, daſs es auch nichts weiter als ſeine eigenen Vorſtellungen in der Metaphyſik erkennen kann. Was aber den innern Gliederbau in der Metaphyſik betrifft, ſo iſt die Erkenntniſs *a priori* in Anſehung der Erkenntniſsprincipien eine ganz abgeſonderte, für ſich beſtehende, iſolirte*) Einheit, in welcher ein jedes

*) Bis auf K. hat die menſchliche Vernunft die Metaphyſik nicht, genugſam geläutert von allem Fremdartigen, darſtellen können (C. 870). Man muſs ſogar geſtehen, daſs die Unterſcheidung der zwei Elemente unſrer Erkenntniſs, deren die einen völlig a priori in unſrer Gewalt ſind, die andren nur a poſteriori aus der Erfahrung genommen werden können, ſelbſt bei Denkern von Gewerbe nur ſehr undeutlich blieb, und daher niemals die Grenzbeſtimmung einer beſondern Art von Erkenntniſs, mithin nicht die ächte Idee einer Wiſſenſchaft, die ſo lange und ſo ſehr die menſchliche Vernunft beſchäftigt hat, zu Stande bringen konnte (C. 870. f.).

Glied, wie in einem organiſirten Cörper, um aller andern, und wieder alle andere um eines jeden willen da ſind. Dafür hat aber auch die Metaphyſik das ſeltene Glück, daſs ſie das ganze Feld der für ſie gehörigen Erkenntniſſe völlig befaſſen, und alſo ihr Werk vollenden, und als einen nie zu vermehrenden, aber wohl in Anſehung der didaktiſchen Manier zu modificirenden Hauptſtuhl für die Nachwelt niederlegen kann; denn ſie iſt nichts als das Inventarium aller unſerer Beſitze, durch reine Vernunft ſyſtematiſch geordnet. Zu dieſer Vollſtändigkeit iſt ſie daher auch, als Grundwiſſenſchaft, verbunden (C. XXII. ff. 1. C. 14. U. VI. Pr. 4. N. XIII.). Wenn man, wie Baumgarten (Metaphyſik, §. 1.), ſagt: die Metaphyſik iſt die Wiſſenſchaft der erſten Erkenntniſsgründe (Principien) der menſchlichen Erkenntniſs, ſo bemerkt man dadurch nicht eine ganz beſondere Art von Wiſſenſchaft, ſondern nur einen Rang in Anſehung der Allgemeinheit, dadurch ſie alſo vom Empiriſchen nicht kenntlich unterſchieden werden konnte. Auch unter empiriſchen Principien ſind einige allgemeine, und darum höher als andere; und wo iſt nun in der Reihe einer ſolchen Unterordnung der Abſchnitt, der die metaphyſiſchen Principien von den übrigen trennt; wenn man nicht das, was völlig *a priori* iſt, von dem unterſcheidet, was nur *a poſteriori* erkannt wird? Was würde man ſagen, wenn Jemand die Zeitrechnung ſo abtheilte, in die erſten Jahrhunderte, und die darauf folgenden? Gehört, würde man fragen, das fünfte, das zehnte Jahrhundert auch zu den erſten? Eben ſo iſt die Frage: gehört der Begriff des Ausgedehnten zur Metaphyſik? und wenn das iſt, auch der Begriff des flüſſigen Cörpers? Wenn das ſo fortgehet, ſo wird endlich alles in die Metaphyſik gehören. Hieraus ſieht man, daſs der bloſse Grad der Unterordnung (das Beſondere unter das Allgemeine) keine Grenzen einer Wiſſen-

ſchaft beſtimmen könne, ſondern in der Metaphyſik bloſs die gänzliche Ungleichartigkeit, und Verſchiedenheit des Urſprungs (C. 871.).

6. Der erſte Nutzen einer ſolchen, in einen beharrlichen Zuſtand gebrachten, Metaphyſik iſt negativ, daſs ſie uns nehmlich abhalte, uns mit der ſpeculativen Vernunft über die Erfahrungsgrenze hinaus zu wagen (S. II, 468. ff. 471. ff.). Der zweite Nutzen derſelben iſt poſitiv, daſs man nehmlich durch ſie inne wird, daſs das Hinauswagen der ſpeculativen Vernunft über die Erfahrungsgrenze hinaus Verengung unſers Vernunftgebrauchs zum unausbleiblichen Erfolg habe, und im Praktiſchen (der Moral) den reinen Vernunftgebrauch gar zu verdrängen ſuche (indem man die Grundſätze der Moralität aus der Erfahrung ableitet, und ſie dadurch zufällig und veränderlich macht; wodurch die ganze Moralität untergraben und in bloſse Klugheit verwandelt wird). Dies alles wird nun durch den Criticismus in der Metaphyſik geleiſtet; der Dogmatismus hingegen in derſelben iſt verwerflich (ſ. Dogmatismus). Noch haben wir keine, nach Maafsgabe der Critik der reinen Vernunft abgefaſste, ſyſtematiſche Metaphyſik; denn ſo gern ich das, was Schmid geleiſtet (Grundriſs der Metaphyſik, von Carl Chriſtian Erhard Schmid, Jena 1799. 8.) dafür anerkennen möchte, und ſo lobenswürdig dieſer Verſuch, als ſolcher, auch iſt, ſo unvollſtändig iſt er doch. Um dieſes Urtheil mit Gründen zu belegen, ſo fehlt in dieſer Metaphyſik ſchon die ganze Lehre von Raum und Zeit, in ſo fern eine Vernunfterkenntniſs derſelben aus bloſsen Begriffen möglich iſt, z. B. die Lehre von den Modis (innern auſserweſentlichen Merkmahlen) des Raums und der Zeit. Kant hat ein Beiſpiel gegeben von dem, was hierin zu leiſten iſt, in ſeiner Abhandlung von dem erſten Grunde des Unterſchiedes der Ge-

genden im Raume (Sammlung einiger bisher unbekannt gebliebenen kleinen Schriften von I. Kant. Herausgegeben von Fr. Th. Rink. Königsberg, 1800. 8.), ſ. Raum. So fehlt es in Schmids Metaphyſik an einer Nachweiſung der Vollſtändigkeit der von ihm angeführten Prädicabilien, und einer Ableitung derſelben, auch ſind ſie daher weder in einer Tafel aufgeſtellt, noch wirklich vollſtändig angegeben. Die Metaphyſik der Sitten iſt aber am dürftigſten weggekommen, in welcher ſehr viel Materien fehlen. Indeſſen iſt dieſer Verſuch doch der Anfang zu einem Syſtem der Metaphyſik, das immer noch Bedürfniſs iſt. Eine ſolche Metaphyſik wird aber wichtig und ſchätzbar ſeyn:

a. in Anſehung der Cultur der Vernunft, durch den eingeſchlagenen Gang einer Wiſſenſchaft überhaupt, in Vergleichung mit dem grundloſen Tappen und leichtſinnigen Herumſtreifen derſelben ohne Critik;

b. in Anſehung einer beſſern Zeitanwendung der wiſsbegierigen Jugend, die beim gewöhnlichen Dogmatismus ſo frühe und ſo viel Aufmunterung bekommt, über Dinge bequem zu vernünfteln, davon ſie nichts verſteht, und nie etwas verſtehen wird, und über dem Verſuch, auf Erfindung in einem Felde auszugehen, zu dem uns der Zugang verſagt iſt, die Zeit zur Erlernung gründlicher Wiſſenſchaften zu verabſäumen;

c. in Anſehung des groſsen und nicht genug zu achtenden Vortheils, allen Einwürfen wider Sittlichkeit und Religion, durch den klärſten Beweis der Unwiſſenheit der Gegner, auf alle künftige Zeit ein Ende zu machen.

Der Nutzen der wiſſenſchaftlichen Metaphyſik, den Baumgarten angiebt (Metaphy-

ſik, §. 3.), daſs ſie nehmlich nützlich ſei um der Entwickelung der Begriffe, Beſtimmung und Deutlichkeit der Sätze, Fortſetzung und Gewiſsheit der Beweiſe u. ſ. w. willen, iſt bloſs logiſch, und gilt von der wiſſenſchaftlichen Bearbeitung eines jeden Gegenſtandes.

Irgend eine Metaphyſik iſt immer in der Welt geweſen, denn die menſchliche Vernunft hat ſeitdem, daſs ſie gedacht, oder vielmehr nachgedacht hat, niemals einer Metaphyſik entbehren können, und wird auch ferner, mit ihr aber auch eine Dialektik der reinen Vernunft (ſ. Dialektik, 6. ff.), darin anzutreffen ſeyn, weil ſie ihr natürlich iſt. Es iſt alſo die erſte und wichtigſte Angelegenheit der Philoſophie, jener Dialektik einmal für allemal allen nachtheiligen Einfluſs zu benehmen (C. XXIV. ff.).

7. Wie wichtig iſt es nicht, daſs hierdurch endlich einmal alle die Streitigkeiten auf eine gründliche und unumſtöſsliche Art geendigt werden, in welche ſich bisher Metaphyſiker (und als ſolche endlich auch wohl Geiſtliche) ohne Critik der reinen Vernunft unausbleiblich verwickelten, und wodurch ſelbſt nachher ihre Lehren verfälſcht wurden. Nur durch die Unterſuchungen der Critik der reinen Vernunft, und ein dadurch gegründetes, vollſtändiges und unumſtöſsliches Syſtem der Metaphyſik, kann dem Materialismus (ſ. Materialismus), Fatalismus (ſ. Fatalismus), Atheismus (ſ. Gott und Glaubensſache), freigeiſteriſchem Unglauben (ſ. Unglaube), der Schwärmerei (ſ. Schwärmerei), dem Aberglauben (ſ. Aberglaube), Idealismus (ſ. Idealismus) und Skepticismus (ſ. Skepticismus) die Wurzel abgeſchnitten werden (C. XXXIV.).

8. Die vollſtändige Eintheilung der ganzen

Metaphyſik, welche auch die reine Philoſophie genannt werden kann, findet man im Art. Encyclopädie, 10. ff. *). Daſs die Baumgartenſche (Metaphyſik, §. 2.) oder vielmehr Wolfiſche Eintheilung in Ontologie (Transſcendentalphiloſophie), Kosmologie, Pſychologie (nur die rationale gehört hierher, und die rationale Phyſik iſt ausgelaſſen, daher muſs es ſtatt Pſychologie nun rationale Phyſiologie heiſsen (C. 874.)) und natürliche Theologie, ſehr unvollſtändig ſei, und ſowohl die rationale Phyſik, als auch die Unterſuchung der Begriffe des Schönen und Erhabenen, die Teleologie und der eine ganze Zweig der Metaphyſik, nehmlich die Metaphyſik der Sitten fehle, kann man dort ſehen. Alle reine Erkenntniſs *a priori* aus bloſsen Begriffen macht eine beſondere Einheit aus, vermöge des beſondern Erkenntniſsvermögens, darin ſie allein ihren Sitz haben kann. Metaphyſik aber iſt diejenige Philoſophie, welche jene reine Erkenntniſs *a priori* aus Begriffen in ihrer ſyſtematiſchen Einheit darſtellen ſoll (C. 873.). **) Das, was Wolf und Baumgarten als ſolche vortrugen, iſt bloſs der ſpeculative Theil derſelben, und wird von Kant Metaphyſik der Natur genannt. Sie erwegt alles, ſofern es iſt, aus Begriffen *a priori*; dahingegen der ganz neue Theil, den Kant hinzugefügt hat, die Metaphyſik der Sitten genannt, alles erwegt, ſofern es ſeyn ſoll. Die erſtere hat die Natur, die andere die Freiheit

*) Hier findet man auch den Unterſchied zwiſchen Metaphyſik im engern und weitern Sinne des Worts.

**) Sie enthält nicht bloſs die erſten Principien vom Gebrauch des reinen Verſtandes, d. i. des Verſtandes (oder der Vernunft), in ſofern aus ihm Erkenntniſſe a priori entſpringen (S. III. §. 8.), ſondern alle Erkenntniſſe, die aus demſelben erzeugt werden.

der Willkühr zum Gegenſtande, und daher könnte die letztere auch die Metaphyſik der Freiheit der Willkühr genannt werden. Sie iſt der reine Theil der Ethik, und könnte eigentlich Moral, ſo wie der empiriſche Theil der Ethik praktiſche Anthropologie heiſsen (G. V. 3. M. II, 5. C. 873. M. I, 1017. K. VII. ff.) Die weitere Eintheilung beider Theile findet man im Art. Encyclopädie, 12. ff. Die urſprüngliche Idee einer Philoſophie der reinen Vernunft oder Metaphyſik ſchreibt die Eintheilung, welche Kant macht, ſelbſt vor; denn die Haupteintheilung in Metaphyſik der Natur und der Sitten gründet ſich auf den ſpecifiſchen Unterſchied zwiſchen Natur und Freiheit (ſ. Freiheit, 35. ff.), und die Eintheilung der Metaphyſik der Natur gründet ſich darauf, daſs man entweder die Begriffe und Grundſätze der reinen Vernunft, ohne beſtimmte Erfahrungsobjecte anzunehmen, betrachten kann, dies giebt die Transſcendentalphiloſophie (ehemals Ontologie*) genannt), oder daſs man die Natur, d. i. den Inbegriff aller, durch welche Art von Anſchauung es auch ſei**) gegebenen Gegenſtände betrachtet, dies giebt eine rationale Phyſiologie, welche entweder phyſiſch iſt, welches die phyſiſche rationale Phyſiologie giebt, die entweder die des äuſsern Sinnes, rationale Phyſik, oder des innern Sinnes, rationale Pſychologie, iſt; oder hyperphyſiſch, und entweder eine innere Verknüpfung

*) Schon das, was Pythagoras und Plato von einer Theorie über die Principien aller Dinge vortrugen, war eine Art von Ontologie. Ariſtoteles aber faſste den groſsen Gedanken von einer über alle andere herrſchenden Wiſſenſchaft deutlich, verfolgte ihn weiter, und ward ſo Schöpfer eines weſentlichen Theils der Metaphyſik (Tiedemann Geiſt der ſp. Ph. 2. Th. S. 220.). Den Namen Ontologie oder Ontoſophie hat Clauberg erfunden und zuerſt gebraucht.

**) Man kann nehmlich unter Natur den Inbegriff von allem verſtehen, was nach Geſetzen beſtimmt exiſtirt; alſo die Welt (als eigentlich ſogenannte Natur) mit ihrer oberſten Urſache zuſammengenommen (S. III. 339.).

zu ihrem Gegenſtande hat, und dann rationale Kosmologie *) heiſst, oder eine äuſsere Verknüpfung, und dann rationale Theologie genannt wird. Dieſe Eintheilung iſt alſo architectoniſch (ſ. Architectonik, 3.), ihren weſentlichen Zwecken (die ganze Erkenntniſs *a priori* aus Begriffen zu erſchöpfen) gemäſs, und nicht bloſs techniſch, d. i. nach zufällig wahrgenommenen Verwandtſchaften und gleichſam auf gut Glück angeſtellt (ſ. Techniſch). Sie iſt aber eben darum auch unwandelbar und legislatoriſch (geſetzgebend) (C. 875. M. I, 1021.).

9. Es finden ſich aber bei dieſer Eintheilung doch einige Puncte, welche Bedenklichkeit erregen.

a. Wie kann ich Metaphyſik (Erkenntniſs *a priori* aus Begriffen) von Gegenſtänden erwarten, ſo fern ſie unſern Sinnen (*a poſteriori*) gegeben ſind? Wie iſt es möglich, die Natur der Dinge nach Principien *a priori* zu erkennen, und ſo zu einer rationalen Phyſiologie zu gelangen? Antwort: Aus der Erfahrung **) (*a poſteriori*) nehmen wir bloſs das, was zu einem Object des (äuſsern oder innern) Sinnes überhaupt nöthig iſt. Zur rationalen Phyſik legen wir alſo bloſs den empiriſchen Begriff der Materie (undurchdringliche, lebloſe Ausdehnung); zur rationalen Pſychologie bloſs den empiriſchen Begriff eines denkenden

*) Die Lehren derſelben trägt Ariſtoteles in ſeinen Büchern über die Phyſik vor.

**) In der Metaphyſik dürfen gar keine empiriſchen Principien vorkommen, denn darum führt ſie eben den Namen Metaphyſik, d. i. einer Wiſſenſchaft, die über die Erfahrung hinausliegt, oder wenigſtens nicht zur Phyſik, der Erfahrungsnaturlehre gehört. Man kann aber wohl fragen, was kann man von einem beſtimmten Gegenſtande *a priori* wiſſen, und dann muſs wenigſtens der Begriff von dieſem Gegenſtande aus der Erfahrung genommen, und der Unterſuchung zum Grunde gelegt werden (S. III. §. 8. N. IX. f.). S. Erfahrungsurtheil, 17, c.

Weſens (das Vorſtellen mit Bewuſstſeyn) zum Grunde. Uebrigens aber muſs man ſich in der ganzen Metaphyſik dieſer Gegenſtände aller empiriſchen (über den Begriff von ihnen noch irgend eine Erfahrung hinzuſetzenden) Principien gänzlich enthalten (C. 875. f. M. I, 1022.).

b. Wo bleibt denn die empiriſche Pſychologie (Erfahrungspſychologie), welche von jeher *) ihren Platz in der Metaphyſik behauptet hat? Man hat ja doch von dieſer in den letztern Zeiten ſo groſse Dinge zur Aufklärung der Metaphyſik erwartet, (daher ſo viele Geſchichten des Menſchen!), nachdem man die Hoffnung aufgab, etwas taugliches *a priori* auszurichten. Antwort: Sie kommt dahin, wo die eigentliche empiriſche Naturlehre hingeſtellt werden muſs. Alle empiriſche Naturlehre, und ſo auch die empiriſche Naturlehre des denkenden Weſens, gehört zur angewandten Philoſophie (und folglich nicht zur reinen Philoſophie oder Metaphyſik), zu welcher die reine Philoſophie (Metaphyſik) die Principien *a priori* enthält, die alſo mit dem Empiriſchen in der angewandten Philoſophie verbunden werden. Aber darum muſs man doch nicht das Empiriſche mit dem Rationalen vermiſchen, und dieſe Miſchung zur Metaphyſik rechnen. Alſo muſs die empiriſche Pſychologie aus der Metaphyſik gänzlich verbannet ſeyn. Sie iſt, wie man ſieht, ſchon durch die Idee der Metaphyſik (einer Erkenntniſs der Gegenſtände *a priori* aus Begriffen) davon ausgeſchloſſen. Gleichwohl wird man ihr nach dem bisherigen Schulgebrauch doch noch immer (ob zwar nur als Epiſode) ein

*) Ariſtoteles hat ſie in ſeinen Büchern über die Seele beſonders vorgetragen und will ſie ſchon, mit Recht, als einen Theil der Naturlehre angeſehen haben.

Plätzchen in der Metaphyſik verſtatten müſſen, und zwar aus ökonomiſchen Bewegurſachen, weil ſie noch nicht ſo reich iſt, daſs ſie allein ein Studium ausmachen, und doch zu wichtig, als daſs man ſie ganz ausſtoſsen ſollte. Man kann ſie auch nicht etwa wo anders anheften; denn es giebt keine Wiſſenſchaft, mit der ſie näher verwandt wäre, als mit der Metaphyſik. Sie iſt alſo bloſs ein in der Metaphyſik aufgenommener Fremdling, dem man auf einige Zeit einen Aufenthalt in derſelben vergönnt, bis er in einer ausführlichen Anthropologie (dem Pendant zu der empiriſchen Naturlehre der Cörper) ſeine eigene Behauſung wird beziehen können (C. 876. M. I, 1023.).

10. Das iſt alſo die allgemeine Idee der Metaphyſik, welche viele Jahrhunderte hindurch als die Königin aller Wiſſenſchaften betrachtet, und auch ſo genannt wurde. Und wahrlich, wenn man den Willen für die That nimmt, ſo verdiente ſie auch, wegen der vorzüglichen Wichtigkeit ihres Gegenſtandes, dieſen Ehrennamen. Im vergangenen Jahrhundert war ſie aber, ehe Kant das Intereſſe für ſie wieder rege machte, in allgemeine Verachtung gefallen, weil man ſich in ſeinen groſsen Erwartungen von ihr am Ende betrogen fand. Wenn nun gleich die Metaphyſik der Natur, und namentlich eine rationale Theologie, nicht die Grundveſte der Religion ſeyn kann, da es keine Beweiſe für das Daſeyn Gottes aus ſpeculativer Vernunft giebt, ſo muſs ſie doch jederzeit als die Schutzwehr der Religion ſtehen bleiben, indem ſie zeigt, daſs es auch keine Beweiſe für das Nichtſeyn Gottes (den Atheismus) giebt, und die Metaphyſik der Sitten ſogar einen unumſtöſslichen Glauben an Gott gründet. Die Metaphyſik iſt ferner darum unentbehrlich, weil die menſchliche Vernunft ſchon durch die Richtung ihrer Natur (durch die Sinnlichkeit) dia-

lektiſch iſt, und folglich durch die Metaphyſik gezügelt werden muſs. Nur durch ein wiſſenſchaftliches und völlig einleuchtendes Selbſterkenntniſs können die Verwüſtungen abgehalten werden, welche eine geſetzloſe ſpeculative Vernunft ſonſt ganz unfehlbar in Moral ſowohl als Religion anrichten würde. Man kann alſo ſicher ſeyn, daſs man jederzeit zu ihr, wie zu einer mit uns entzweieten Geliebten zurückkehren werde, wenn man ſie auch eine Zeitlang verachtet und verlacht. Denn die Vernunft muſs, weil es hier weſentliche Zwecke betrifft, raſtlos, entweder auf gründliche Einſicht oder Zerſtörung ſchon vorhandener guter Einſichten arbeiten (B. 877. f. M. I, 1024.).

11. Metaphyſik macht alſo eigentlich allein dasjenige aus, was wir im ächten Verſtande Philoſophie*) nennen können. Dieſe bezieht alles auf Weisheit (die Idee von der nothwendigen Einheit aller möglichen Zwecke), aber durch den Weg der Wiſſenſchaft, den einzigen, der keine Verirrungen geſtattet. Mathematik, Naturwiſſenſchaft u. ſ. w. haben einen hohen Werth als Mittel zu nothwendigen und weſentlichen Zwecken der Menſchheit. Aber ſie können dieſen Werth doch nur dann haben, wenn die Vernunft theils ihnen dieſe Zwecke der Menſchheit (Tugend und Glückſeligkeit) aufſtellt, theils gewiſſe Vorſtellungen aus ihrem Schooſse hergiebt, die in jenen andern Wiſſenſchaften gebraucht, und auf die Gegenſtände derſelben angewandt werden; dieſes iſt aber nur durch Vernunfterkenntniſs aus

*) Reinhold hat dies (Beyträge zur Geſchichte der Philoſophie von Fulleborn I. B. I. und II. St. S. 26) verkannt, wenn er ſagt, man habe die Metaphyſik auf den Thron der eigentlichen Philoſophie geſetzt. Denn das, was in der Naturwiſſenſchaft und Moral Philoſophie genannt zu werden verdient, iſt auch Metaphyſik, wozu die Naturgeſchichte und Naturbeſchreibung überhaupt und inſonderheit die des Menſchen (Anthropologie) nur Data, als Facta, liefert.

bloſsen Begriffen möglich, die, man mag ſie benennen, wie man will, eigentlich nichts als Metaphyſik iſt (C. 878. M. I, 1025.). S. Vernunft, reine.

12. Eben deswegen iſt Metaphyſik auch die Vollendung aller Cultur der menſchlichen Vernunft (ſ. Glückſeligkeit, 13.). Sie iſt daher unentbehrlich, wenn man gleich ihren Einfluſs, als Wiſſenſchaft, auf gewiſſe beſtimmte Zwecke bei Seite ſetzt. Denn ſie betrachtet die Vernunft nach ihren Elementen und oberſten Maximen, die ſelbſt der Möglichkeit einiger Wiſſenſchaften, und dem Gebrauche aller, zum Grunde liegen müſſen. Als bloſse Speculation dient ſie freilich mehr dazu, Irrthümer abzuhalten, als Erkenntniſs zu erweitern. Allein das thut ihrem Werth keinen Abbruch, ſondern giebt ihr vielmehr Würde und Anſehen durch das Cenſoramt, welches den Wohlſtand des wiſſenſchaftlichen gemeinen Weſens ſichert. Denn ſie hält die muthige und fruchtbare Bearbeitung dieſes gemeinen Weſens ab, ſich nicht von ihrem Hauptzwecke, der Glückſeligkeit aller Zweige derſelben, zu entfernen (C. 878. f. M. I, 1026.).

13. Es iſt merkwürdig genug, daſs die Theologie die Metaphyſik erzeugt hat*). Denn die Menſchen fingen im Kindesalter daran an, zuerſt die Erkenntniſs Gottes, und die Hoffnung oder wohl gar die Beſchaffenheit einer andern Welt zu ſtudiren. Die alten Gebräuche, die noch von dem rohen Zuſtande der Völker übrig waren, hatten

*) Tiedemann (Geiſt der ſpecul. Philoſ. 1. B. S. 2) ſagt ſehr richtig: Da der Verſtand jedes Philoſophen ausgeht von der Volksreligion und den Volksbegriffen, ſo läſst ſich ohne Befahrung zu groſsen Irrthums annehmen, daſs Thales und Pythagoras Homeriſche und Heſiodiſche Begriffe zum Grunde legten, und ſo ſind wir berechtigt, die Aufklärung der Griechen, zu den Zeiten der erſten Philoſophen, durch Homer und Heſiodus zu meſſen.

grobe Religionsbegriffe eingeführt. Allein dies hinderte doch nicht den aufgeklärtern Theil der Menſchen, ſich freien Nachforſchungen über dieſen Gegenſtand zu widmen. Man ſahe leicht ein, daſs es keine gründliche und zuverläſsigere Art, dem unſichtbaren Weltregierer zu gefallen, geben könne, als den guten Lebenswandel. Man ſchloſs daraus, daſs dieſer nöthig ſei, um wenigſtens in einer andern Welt glücklich zu ſeyn. Daher waren Theologie und Moral die zwei Beziehungspuncte zu allen abgezogenen Vernunftforſchungen, denen man ſich nachher jederzeit gewidmet hat. Die erſtere war indeſſen eigentlich das, was die bloſs ſpeculative Vernunft nach und nach in das Geſchäft zog, welches in der Folge unter dem Namen der Metaphyſik ſo berühmt geworden iſt (C. 880. f. M. I, 1028.).

14. Es ſollen hier jetzt nicht die Zeiten unterſchieden werden, auf welche dieſe oder jene Veränderung der Metaphyſik traf, ſondern nur die Verſchiedenheit der Ideen dargeſtellt werden, welche die hauptſächlichſten Revolutionen in der Metaphyſik verurſachten. Und da giebt es eine dreifache Abſicht, in welcher die namhafteſten Veränderungen auf dieſer Bühne des Streits geſtiftet worden: in Abſicht

a. des Gegenſtandes,

b. des Urſprungs,

c. der Methode,

der reinen Vernunfterkenntniſſe aus Begriffen (C. 831. M. I. 1029,).

15. a. In Anſehung des Gegenſtandes aller unſerer Vernunftkenntniſſe waren einige Philoſophen bloſs Senſualphiloſophen. Dieſe

behaupteten: in den Gegenſtänden der Sinne ſei allein Wirklichkeit, alles Uebrige ſei Einbildung. Sie ſtritten darum den Verſtandesbegriffen nicht alle Realität ab, ſie war aber bei ihnen nur logiſch; ſie räumten nehmlich intellectuelle Begriffe ein, aber nahmen bloſs ſenſibele Gegenſtände an. Epikur kann der vornehmſte Philoſoph der Sinnlichkeit genannt werden (ſ. Epikur). Aber dieſe Philoſophie iſt die älteſte, und daher waren gewiſſermaſsen ſchon vor ihm Homer, Heſiodus, Thales, Anaximander, Anaximenes, Diogenes, Hippaſus, Empedokles, Ariſtoteles Leucipp und Demokrit Senſualphiloſophen. Nach ihm waren die vornehmſten: Ariſtoxenus Dicäarch, Strato, die Stoiker, Hobbes und Gaſſendi.

Andere waren bloſs Intellectualphiloſophen, und behaupteten: in den Sinnen iſt nichts als Schein, nur der Verſtand erkennt das Wahre. Sie gaben dabei den Verſtandesbegriffen eine myſtiſche Realität; ſie verlangten nehmlich, daſs die wahren Gegenſtände bloſs intelligibel wären, und behaupteten eine Anſchauung durch den von keinen Sinnen begleiteten und ihrer Meinung nach nur verwirrten reinen Verſtand. Plato kann der vornehmſte Philoſoph des Intellectuellen genannt werden (ſ. Plato). Doch waren ſchon vor ihm Heraklit, Empedokles, Anaxagoras, Meliſs, Pythagoras, Parmenides und Ariſtipp dieſer Meinung zugethan. Nach ihm waren die Stoiker, Scotus Erigene, Leibnitz, Berkeley und Malebranche die vorzüglichſten. Man ſiehet hieraus, daſs dieſer Unterſchied der Schulen, ſo ſubtil er auch iſt, ſchon in den früheſten Zeiten angefangen, und ſich immer erhalten hat (C. 881. M. I, 1030.).

16. b. In Anſehung des Urſprungs unſrer Vernunfterkenntniſſe waren einige bloſs Empiriſten. Dieſe leiteten alle Vernunfterkenntniſſe aus der Erfahrung ab, und ſagten: alles Erkenntniſs komme aus den Sinnen. Ariſtoteles kann als das Haupt derſelben angeſehen werden (ſ. Ariſtoteles). Epikur und die Stoa hingen dieſer Ableitung unſrer Begriffe ganz an. In neuern Zeiten folgte Locke dem Ariſtoteles, und lieferte eine gewiſſe Phyſiologie des menſchlichen Verſtandes. Er leitete die Geburt jener Königin, Metaphyſik genannt, von dem Pöbel der gemeinen Erfahrung ab, wodurch ihre Anmaſsung mit Recht verdächtig werden muſste. Allein dieſe Genealogie iſt ihr in der That fälſchlich angedichtet, ſie behauptete daher auch ihre Anſprüche noch immer, und ſo muſste ſie wieder in den alten wurmſtichigen Dogmatismus und damit in die Geringſchätzung verfallen, aus der man ſie hatte ziehen wollen (C. d. A. 3. f.). Nach Locke haben faſt alle Philoſophen Englands und Frankreichs, namentlich der tiefſinnige Hume, die oberflächlichen La Mettrie und d'Argens und der achtungswürdige Helvetius daſſelbe behauptet.

Andere waren bloſs Noologiſten und behaupteten: die Vernunfterkenntniſſe hätten, unabhängig von der Erfahrung, ihre Quelle in der Vernunft. Plato kann als das Haupt der Noologiſten angeſehen werden (ſ. Plato). Vor ihm waren indeſſen ſchon Pythagoras und Parmenides gewiſſermaſsen Anhänger dieſer Meinung. In neuern Zeiten folgte Leibnitz dem Plato, obzwar in einer genugſamen Entfernung von deſſen myſtiſchem Syſtem vom Ausfluſſe der Ideen aus Gott.

Ariſtoteles und vornehmlich Locke verfuhren ſehr inconſequent, denn, nachdem der

letztere, nach ſeinem empiriſchen Syſtem, alle Begriffe und Grundſätze von der Erfahrung abgeleitet hatte, wollte er doch das Daſeyn Gottes und die Unſterblichkeit der Seele (die doch keine Erfahrungsgegenſtände ſind) evident beweiſen (C. 882. f. M. I, 1031.).

17. b. In Anſehung der Methode waren einige bloſs Naturaliſten. Die Methode in der Behandlung der Vernunfterkenntniſſe iſt das Verfahren mit denſelben nach gewiſſen Grundſätzen. Der Materialiſt der reinen Vernunft nimmt es ſich zum Grundſatze: daſs ſich durch gemeine Vernunft ohne Wiſſenſchaft (welche er die geſunde Vernunft nennt) die erhabenſten Fragen der Metaphyſik beantworten laſſen. Dieſe Behauptung iſt von eben der Art als die: daſs man die Gröſse und Weite des Mondes am ſicherſten nach dem Augenmaſse beſtimmen könne, welche Mercier in unſern Tagen erneuert hat. Es iſt bloſse Miſologie (Haſs der Vernunft), auf Grundſätze gebracht. Das ungereimteſte iſt, daſs dieſe Philoſophen, die Vernachläſſigung aller Methode (künſtlichen Mittel) als eine eigene Methode anrühmen. Reid, Humes Gegner, iſt vornehmlich einer von dieſen Vertheidigern, wie er meint, des gemeinen Menſchenverſtandes. Er beſchuldigte die Descartes, Malebranche, Locke, Berkeley und Hume, daſs ſie dieſem gemeinen Menſchenverſtande den Krieg angekündigt hätten. Beattie ging von denſelben Grundſätzen aus, und betrachtet den gemeinen Menſchenverſtand wie eine Art von Inſtinct, und macht ihn auch zur Regel der moraliſchen Verbindlichkeit. Oswald gebrauchte dieſe Principien zur Vertheidigung der chriſtlichen Religion, und ſetzte den gemeinen Menſchenverſtand beſonders als Princip, den Principien der Schulen entgegen. Dieſe naturaliſtiſche

Philoſophie herrſcht jetzt in England, und lebt in Deutſchland im Eklekticismus oder der Popularphiloſophie (Stäudlin Geſch. d. Skept. S. 223. ff.). Was übrigens diejenigen Naturaliſten betrifft, die es aus Mangel mehrerer Einſicht ſind, ſo kann man ihnen mit Grunde nichts zur Laſt legen. Sie folgen der gemeinen Vernunft, ohne ſich ihrer Unwiſſenheit als einer Methode zu rühmen, die das Geheimniſs enthalten ſolle, die Wahrheit aus Demokrits tiefen Brunnen herauszuholen.

Ich bin auf dieſer Erden
Für mich ſchon klug genug. Ich mag kein Solon werden,
Auch kein Arceſilas, der Gram und Sorgen hegt.

(Perſius, 3. Satire) iſt ihr Wahlſpruch. Bei dieſem leben ſie vergnügt und beifallswürdig, ohne ſich um die Wiſſenſchaft zu bekümmern, noch deren Geſchäfte zu verwirren (C. 883. f. M. I.).

Andere ſind Scientifiker. Dieſe verfahren wieder entweder dogmatiſch, ſkeptiſch oder kritiſch. Der Dogmatiker verfährt despotiſch, ſ. Dogmatismus der Metaphyſik und Dogmatiſch, 2. Der Skeptiker hat den Grundſatz einer kunſtmäſsigen und wiſſenſchaftlichen Unwiſſenheit, welcher die Grundlagen aller Erkenntniſs untergräbt, um überall keine Zuverläſſigkeit und Sicherheit derſelben übrig zu laſſen (C. 451.), ſ. Skepticismus der Metaphyſik. Der Kritiker verfährt ſo wie im Art. Kriticismus der Metaphyſik gezeigt worden iſt. Der merkwürdigſte Dogmatiker iſt der berühmte Wolf (ſ. Wolf), der merkwürdigſte Skeptiker, David Hume (ſ. Hume), der Urheber des Kriticismus, Kant. Den dogmatiſchen Weg haben nach Wolf, Baum-

garten und Eberhard, und den ſkeptiſchen, in Deutſchland, Platner und Schulze (der Verf. des Aeneſidemus und der Kritik der theoretiſchen Philoſophie, 2. Bände, Hamburg, 1801. 8.) eingeſchlagen. Den Kriticismus haben Schultz, Reinhold, Jacobi, C. Chr. E. Schmid, Kieſewetter, Tieftrunk, Beck, Bendavid, Buhle, Bouterweck, Reuſs und Snell, und in einzelnen merkwürdigen Abhandlungen ſehr früh Markus Herz (Betrachtungen aus der ſpeculativen Weltweisheit, Königsberg 1771. 8.) und vor einigen Jahren Greiling (Populäre Abhandlungen aus dem Gebiete der praktiſchen Philoſophie, Züllichau 1797. 8.) vertheidigt, erläutert und befördert. Die kritiſche Philoſophie hat ſogar zu neuen Schulen Veranlaſſung gegeben, denn aus ihr ſind Reinhold, Fichte, Abicht, Bouterweck, Bardili, als ſo viele Stifter neuerer Syſteme zwar hervorgegangen, die aber der Kriticismus durchaus nicht als ſeine Zweige anerkennen kann, ſondern als ſolche betrachten muſs, welche ſein Princip, die Gründung der Wahrheit auf eine ächte Prüfung des Erkenntniſsvermögens, verlaſſen haben, und zum Dogmatismus übergetreten ſind. Die Stifter und Anhänger dieſer Schulen haben zwar die Vertheidiger des Kriticismus oft genug mit dem Namen der ſtrengen Kantianer, das ſoll heiſsen, ſolcher, die auf die Worte ihres Meiſters geſchworen haben, bezeichnet und verlacht; allein ſie haben nicht bedacht, daſs der ächte Kriticismus ein durchgängig feſt zuſammenhängendes und organiſches Ganze liefert, das in der Beſchaffenheit des menſchlichen Erkenntniſsvermögens ſelbſt gegründete und unveränderliche Syſtem aller reinen philoſophiſchen Erkenntniſs, und daſs daher der Stifter des Kriticismus, der ein Menſch iſt, zwar in dem Vortrage, und in der dogmatiſchen Ausführung des Syſtems, gefehlt, aber in dem ganz geſchloſſenen Grundriſs deſſelben, der in der Critik der reinen

Vernunft verzeichnet iſt, weder einen bedeutenden Fehler gemacht, noch eine Lücke gelaſſen haben kann, weil ſich beides in dem gegliederten Ganzen bald entdeckt haben würde. So iſt es auch zu verſtehen, wenn Kant behauptet, daſs es weiter keiner neuen Propädeutik noch Vollendung ſeines Syſtems bedürfe (ſie heiſse nun Theorie des Vorſtellungsvermögens oder Wiſſenſchaftslehre). Damit hat er aber nicht ſagen wollen, daſs nun gar nichts mehr in der Philoſophie zu thun ſei, ſondern er hat ſelbſt die Denker aufgefordert, das Ihrige dazu beizutragen, den kritiſchen Fuſsſteig zur Heeresſtraſse zu machen, und die menſchliche Vernunft in dem, was ihre Wiſsbegierde jederzeit beſchäftigt hat, zur völligen Befriedigung zu bringen. Dieſes kann aber nur auf zweierlei Art geſchehen, entweder dadurch, daſs die Unterſuchungen und Behauptungen des Kriticismus, mit ihren Gründen, ins Licht geſetzt werden, oder dadurch, daſs man unermüdet daran arbeite, das Gebäude aufzuführen und immer vollendeter darzuſtellen, zu welchem Kant einen ſo genauen Grundriſs und Aufriſs geliefert hat, daſs es ſchwer halten möchte, ihm irgendwo Fehler nachzuweiſen. In Anſehung der erſtern Art iſt manches geleiſtet worden; in Anſehung der letztern noch wenig, und hiervon ſagt Kant, zum Beweiſe, daſs er nicht glaubt, auch in der Ausführung ſeines Syſtems alles vollendet zu haben: hier erwarte ich den Beiſtand eines Mithelfers, denn ſo vollſtändig auch alle Principien zu dem Syſtem in der Kritik vorgetragen worden, ſo gehört zur Ausführlichkeit des Syſtems ſelbſt doch noch, daſs es auch an keinen abgeleiteten Begriffen mangele, die man *a priori* nicht in Ueberſchlag bringen kann, ſondern die nach und nach aufgeſucht werden müſſen; imgleichen da dort die ganze Syntheſis der Begriffe erſchöpft wurde, ſo wird überdem hier erfordert, daſs eben daſſelbe auch in Anſehung der Analyſis geſchehe (C. 1.

A. Vorr. 15. *). Da in dem abgelaufenen Jahrhundert Kants patriotiſche Wünſche für jene Befriedigung nicht erfüllt worden ſind, ſo möge ſich doch das neue Jahrhundert hierin auszeichnen! Möge aber doch auch das Intereſſe für Erkenntniſs und Wahrheit ſich in dem gegenwärtigen Jahrhundert nicht ferner mit Rechthaberei und der ungerechten Begierde, im Reiche des Wiſſens zu herrſchen, verbinden, und die Achtung, die allen Denkern gebührt, ſelbſt dann, wenn ſie irren, nicht ferner mit Füſsen getreten werden (C. 884. M. I, 1033.).

18. Metaphyſik als Naturanlage, natürliche Metaphyſik (*Metaphyſica naturalis*), ſ. Aufgabe, 11. und Metaphyſik, 1. und 5.

19. Metaphyſik der Natur, der ſpeculativen Vernunft, Metaphyſik im engſten Verſtande, reine Philoſophie der Natur (*philoſophia rationalis theoretica*), ſ. Encyclopädie, 11. ff. und Metaphyſik, 8.

20. Metaphyſik der Sitten, der praktiſchen Vernunft, Moral, reine Moral, reine Philoſophie der Sitten, (*philoſophia rationalis practica, metaphyſica morum*), ſ. Encyclopädie, 11. und 15. ff. auch Metaphyſik, 8. und Moral.

Kant. Critik der rein Vern. Vorr. z. 2. Aufl. S. XIV. ff. — Einleit. III. S. 7. ff. — Methodenl. III. Hauptſt. S. 869. ff, 1 Aufl. Vorr. S. 2. ff.

Deſſ. Proleg. Einl. S. 4. — §. 1. S. 23. f. §. 4. S. 36. f. — §. 40. S. 125. f.

Deſſ. Grundl. Vorr. S. 1. ff. 1. Abſ. S. 35.

Deſſ. Crit. der Urtheilskr. V. S. VI. §. 91. S. 465.

Deſſ. met. Anf. d. Naturl. V. S. IX. — S. XIII.

Deſſ. met. Anf. d. Rechtsl. Einl. II. S. VII. ff.

Deſſ. met. Anf. d. Tugendl. Vorr. S. III.

Ej. de mundo ſenſib. §. 8.

Deſſ. Ueb. den Gebrauch tel. Principien der Philoſ.

Methode,

ſ. Lehrart und Metaphyſik, 17. Hier ſoll nur

I. die Methode im Praktiſchen, und

II. die verſchiedenen Arten der Methode

vorgetragen und erläutert werden.

I.

Methode im Praktiſchen.

Was unter dieſer Methode zu verſtehen ſei, findet man im Art. Lehrart, 5. Sie iſt die Art, wie man die objectiv-praktiſche Vernunft auch ſubjectiv-praktiſch machen könne (269). Es iſt nehmlich klar, daſs die unmittelbare Vorſtellung des Geſetzes und die objectiv-nothwendige Befolgung deſſelben als Pflicht als die eigentlichen Triebfedern der Handlungen dargeſtellt werden müſſen. Die Vernunft heiſst aber objectiv-praktiſch, in ſo fern ſie dieſes thut, oder das Vermögen ſolcher Geſetze iſt, die wir um ihrer ſelbſt willen, d. i. als Pflicht befolgen ſollen (ſ. Legalität). Aber es iſt nicht ſo klar, wie auch ſubjectiv (für die Willkühr des handelnden Subjects ſelbſt) jene Darſtellung der reinen Tugend mehr Macht über das menſchli-

che Gemüth haben', und eine weit ſtärkere Triebfeder abgeben könne, als Bewegungsgründe, die von der Glückſeligkeit hergenommen ſind. Wenn aber jene Darſtellung der reinen Tugend, die aus der objectiv-praktiſchen Vernunft entſpringt, dieſe Macht über das Gemüth erlangt, ſo wird die Vernunft ſubjectiv-praktiſch, und handelt auch in dem Subject nach dem, was ſie als allgemeines Geſetz erkennt, und bloſs darum, weil es allgemeines Geſetz iſt (d. h. das Geſetz iſt die Triebfeder ſeiner Handlungen). Die Methode im Praktiſchen iſt nun die Art, dieſes zu bewirken (M. II, 369. P. 269. f.).

2. Es iſt ſehr richtig, daſs, wenn man auf die Moralität Anderer wirken will, man darauf ſehen muſs, was man für Menſchen vor ſich habe. Hat man ein noch ungebildetes, oder auch verwildertes Gemüth vor ſich, das man erſt ins Gleis des Moraliſch-Guten bringen will, ſo bedarf es allerdings erſt einiger vorbereitenden Anleitungen, ſo kann man es allerdings erſt durch den Vortheil locken, den die Geſetzmäſsigkeit unſerer Handlungen nach ſich zieht. Es iſt dann auch ſehr nützlich und erlaubt, ein ſolches Gemüth durch den Schaden abzuſchrecken, den die Geſetzwidrigkeit einer Handlung für ihn haben kann oder haben werde. Allein das heiſst Jemanden maſchinenmäſsig behandeln, denn ſobald er den gröſsern Nutzen oder Schaden einer Handlung einſieht, und bloſs darum handelt, muſs er ſie thun oder laſſen. Daher muſs der reine moraliſche Beweggrund durchaus ſogleich an die Seele gebracht werden, ſobald jene Anleitungen nur einige Wirkungen gethan haben. Daſs die bewegende Kraft der reinen Vorſtellung der Tugend auch die mächtigſte Triebfeder zum Guten ſei, findet man im Art. Triebfeder bewieſen. Hier ſoll nur die Methode der Gründung und Cultur ächter moraliſcher Geſinnungen kurz gezeigt

und erläutert werden. Dieſe Methode iſt die einzige ächte, ihr Erfolg kann aber nicht aus der Erfahrung aufgezeigt werden, da man noch keine Beiſpiele davon aufzuweiſen hat, daſs ſie vollkommen und allein gebraucht worden ſei (P. 271. f. M. II, 370.).

3. Im Art. Gang, 2. iſt die Uebung angegeben und erläutert worden, welche das erſte Stück dieſer Methode iſt; allein dieſe Uebung macht nur, daſs man die Tugend zwar bewundert, aber darum doch noch nicht ſucht. Es giebt daher noch eine zweite Uebung, welche auf jene erſte folgen muſs, und dieſe ſoll hier erklärt werden. Dieſe Uebung beſteht darin, daſs man den Lehrling in der Moralität läſst wirkliche Handlungen thun, oder ſich doch in die Stelle des Handelnden ſetzen, und dadurch die moraliſche Geſinnung in lebendigen Beiſpielen darſtellen, um daran die Reinigkeit des Willens bemerklich zu machen. Vorerſt zeigt man nur an dieſen Handlungen

a. die Reinigkeit des Willens als negative Vollkommenheit deſſelben, daſs nehmlich in einer Handlung aus Pflicht gar keine Triebfedern der Neigungen als Beſtimmungsgründe auf den Willen einflieſsen. Hierdurch wird der Lehrling auf das Bewuſstſeyn ſeiner innern Freiheit, d. i. ſeiner Unabhängigkeit von der Neigung aufmerkſam erhalten. Dieſe Entſagung der Befriedigung einer Neigung wird anfänglich eine Empfindung von Schmerz erregen, aber ſie entzieht doch auch den Lehrling dem Zwange ſelbſt wahrer Bedürfniſſe. Und hierdurch kündigt ſie ihm zugleich eine Befreiung von der mannigfaltigen Unzufriedenheit an, darin ihn alle dieſe Bedürfniſſe verflechten, wodurch das Gemüth für die Empfindung der Zufriedenheit aus andern Quellen empfänglich gemacht wird. Das Herz wird von einer

Laſt, die es jederzeit insgeheim drückt, befreiet und erleichtert, wenn an reinen moraliſchen Entſchlieſsungen, in Beiſpielen an ſeinen eigenen Handlungen, dem Menſchen ein inneres ihm ſelbſt ſonſt nicht einmal recht bekanntes Vermögen, die innere Freiheit, aufgedeckt wird (ſ. Freiheit, 29). Geſetzt, z. B., der Menſch befinde ſich in dem Fall, daſs er nur allein weiſs, das Unrecht ſei auf ſeiner Seite; geſetzt, das freie Geſtändniſs ſeines Unrechts, und die Anerbietung, daſſelbe wieder gut zu machen, finde bei ihm groſsen Widerſpruch an der Eitelkeit und dem Eigennutze; geſetzt, es ſei ihm höchſt zuwider, es dem zu geſtehen und zu erſetzen, deſſen Recht von ihm geſchmälert worden iſt, weil er einen übrigens nicht unrechtmäſsigen Widerwillen gegen ihn hat, und er kann ſich dennoch über alle dieſe Bedenklichkeiten wegſetzen, ſo iſt hierin doch ein Bewuſstſeyn einer Unabhängigkeit von Neigungen und Glücksumſtänden, und die Möglichkeit, ſich ſelbſt genug zu ſeyn (der innern Freiheit) enthalten. Und nun findet ſich auch

b. die Reinigkeit des Willens als eine poſitive Vollkommenheit deſſelben, daſs nehmlich das Geſetz der Pflicht, durch die Befolgung deſſelben, mehr Achtung bei uns gewinnt, und durch die Achtung, die wir durch das Bewuſstſeyn unſrer Freiheit für uns ſelbſt bekommen, auch leichtern Eingang bei uns findet. Auf dieſe Achtung für uns ſelbſt und das Geſetz, deſſen Befolgung uns zum Bewuſstſeyn unſrer Freiheit verhilft, kann nun, wenn ſie wohl gegründet iſt, und der Menſch nichts ſtärker ſcheuet, als ſich in der innern Selbſtprüfung in ſeinen eigenen Augen geringſchätzig und verwerflich zu finden, jede ſittlich gute Geſinnung gepfropft werden. Denn die Achtung für uns ſelbſt iſt der beſte, ja der einzige Wächter, der das Eindringen unedler und verderbender Antriebe vom Gemüthe abhalten, und

uns gut erhalten und folglich auch der Fortſchritte im Guten fähig machen kann (P. 285. ff. M. II, 379.). Der Gang der praktiſchen Methode iſt alſo:

I. muſs die Tugend gelehrt werden, denn ſie iſt nicht angebohren;

II. muſs an Beiſpielen die Legalität und Moralität der Handlungen gezeigt und unterſchieden werden;

III. muſs ſie geübt werden in eigenen, oder Vergleichung ſeiner Geſinnungen mit Anderer Handlungen, und dabei auf die Beſchaffenheit des Willens aufmerkſam gemacht werden (F. 164.).

II.

Verſchiedene Arten der Methode.

4. Akroamatiſche, dogmatiſche Methode (*methodus acroamatica, dogmatica*) iſt die Methode, ſo fern Jemand allein lehrt (L. 231.). Sie beſtehet alſo darin, daſs Einer lehrt, und alle Andere, welchen der Vortrag geſchieht, bloſse Zuhörer ſind (T. 164.). Das Wort Akroamatiſch (ἀκροαματικος) iſt eigentlich griechiſch, und kommt von einem Zeitwort (ἀκροαομαι) her, welches hören, zuhören, lernen, Schüler ſeyn, bedeutet; und war das Beiwort zu ſolchen Lehren, die Schüler bei den Philoſophen nur hörten. Der Vortrag auf Univerſitäten und auf den Kanzeln iſt z. B. nach akroamatiſcher Methode.

5. Analytiſche, regreſſive Methode (*methodus analytica, regreſſiva*) iſt die Methode,

ſo fern man von dem Bedingten und Begründeten anfängt und zu den Principien (den oberſten Bedingungen und Gründen) fortgeht (*a principiatis ad principia*) (L. 230.). Sie heiſst auch ſonſt die Methode des Erfindens und iſt die dieſenige, wenn man den Zweck der Popularität hat. Das Wort Analytiſch, (ἀναλυτικος) iſt griechiſch, und kömmt von einem Zeitwort (ἀναλυω) her, welches eine Frage auflöſen, d. i. erklären, zerlegen und ſo durch die einzelnen Theile das Ganze deutlich machen, bedeutet, und heiſst auflöſend, oder auch der etwas auflöſet; daher die analytiſche Methode auch die auflöſende Methode genannt werden kann. Kants Prolegomena und Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten ſind nach analytiſcher Methode geſchrieben. Dieſe Methode iſt gewöhnlich die leichtere, wenn gleich zuweilen die weitläuftigere.

6. Aphoriſtiſche Methode (*methodus aphoriſtica*) iſt die Methode, ſo fern man in ſeinem Vortrage fragmentariſch, an ſich aber methodiſch iſt (L. 230.) Sie beſteht darin, daſs man zwar nach einer Methode gedacht, auch den Vortrag nach derſelben eingerichtet hat, aber doch ſo, daſs man es dem Vortrage nicht anſieht. Das Wort aphoriſtiſch (ἀφοριστικος) iſt griechiſch, und kömmt von einem Zeitwort (ἀφοριζω) her, welches begrenzen, abſondern, bedeutet, und heiſst, der begrenzen kann, daher ein Aphorismus (ἀφορισμος) ein kurzer Satz heiſst, in welchem man die Hauptbegriffe von einer Sache zu faſſen und vorzutragen ſucht. Die aphoriſtiſche Methode kleidet nehmlich den Vortrag in ſolche Aphorismen oder kurze Sätze ein. Platners philoſophiſche Aphorismen. Neue Aufl. Leipzig 1784. 8. ſind nach aphoriſtiſcher Methode geſchrieben.

7. Critiſche Methode (*methodus critica*), ſ. Metaphyſik, 17.

8. Dialogiſche, ſokratiſche Methode (*methodus dialogica, ſocratica*) iſt die erotematiſche Methode, ſo fern die Fragen an den Verſtand gerichtet werden (L. 231.) Sie beſteht darin, daſs der Lehrer durch Fragen die Erkenntniſs, von der man vorausſetzt, daſs ſie ſchon in ſeiner Vernunft natürlicherweiſe (als Anlage) enthalten ſei, und ſie nur daraus entwickelt zu werden brauche (T. 57.), zum Bewuſstſeyn des Lehrlings bringt; obwohl derſelbe dieſe Erkenntniſs vorher weder gelernt, noch auch nur gedacht hat. Dieſer ſokratiſche Dialog iſt die einzige Art, wie man erotematiſch (durch Fragen und Antworten lehren kann). Bei dieſem Dialog ſcheint es nehmlich, als ſei auch der Schüler ſelbſt Lehrer. Der Sokratiſche Dialog lehret nehmlich durch Fragen, indem er den Lehrling ſeine eigenen Vernunftprincipien kennen lehrt, und ihm die Aufmerkſamkeit darauf ſchärft, ſo daſs der Lehrling durch die Anleitung des Lehrers eigentlich alles aus ſeinem eigenen Verſtande heraushohlt. Die dialogiſche Methode gilt daher für rationale Erkenntniſſe. Wenn nehmlich Jemand dem Verſtande (oder der Vernunft, beides iſt hier identiſch, im weiteſten Sinne des Worts) etwas abfragen will, ſo kann es nicht anders als dialogiſch (διαλογικος) d. i. geſprächsweiſe, oder dadurch geſchehen, daſs Lehrer und Schüler einander wechſelſeitig fragen und antworten. Der Lehrer leitet durch Fragen den Gedankengang ſeines Lehrjüngers dadurch, daſs er die Anlage zu gewiſſen Begriffen in demſelben durch vorgelegte Fälle bloſs entwickelt, er iſt die Hebamme ſeiner Gedanken. So nannte ſich auch Sokrates, der dieſe Methode vorzüglich gebraucht hat, und von dem ſie daher auch den Namen führt. Die Dialogen des Plato

ſind nach dieſer Methode geſchrieben. Der Lehrling veranlaſst aber durch ſeine Gegenfragen (über Dunkelheit, oder den eingeräumten Sätzen entgegenſtehende Zweifel), daſs der Lehrer nach dem *docendo diſcimus* (durch Lehren lernt man) ſelbſt lernt, wie er gut fragen müſſe. S. Meinen (T. 164. f.). Die Tugendlehre, wenn ſie Anfängern vorgetragen werden ſoll, läſst ſich nicht nach ſokratiſch-dialogiſcher Methode lehren. Denn nach dieſer Methode müſste der Schüler auch fragen, allein der Schüler weiſs nicht, weder was er fragen, noch wie er fragen ſolle. Der Lehrer iſt alſo der allein Fragende, folglich muſs die akroamatiſche Methode mit der dialogiſchen und katechetiſchen verbunden werden (T. 166.).

9. Dogmatiſche Methode (*methodus dogmatica*), ſ. Dogma und Dogmatiſch, 3., Diſciplin, 6., auch Dogmatismus und Metaphyſik, 17. Dieſe Methode im Gange des Nachdenkens iſt ſehr wohl zu unterſcheiden von der dogmatiſchen Methode im Vortrage, da der Lehrer allein ſpricht (T. 166.), ſ. Methode, akroamatiſche, und Diſciplin, 4. ff.

10. Erotematiſche Methode (*methodus erotematica*) iſt die Methode, ſo fern der Lehrer nicht bloſs ſelbſt lehrt, ſondern auch fragt (L. 231.). Sie beſteht darin, daſs der Lehrer die Erkenntniſs oder das, was er lehren will, dem Lehrling ganz oder zum Theil abfragt, und durch Fragen und Antworten unterrichtet. Dieſe Methode kann in die dialogiſche oder ſokratiſche und die katechetiſche eingetheilt werden, ſ. Methode, dialogiſche und katechetiſche (T. 164.). Sie iſt z. B. in der Theorie der Pflichten brauchbar, und beſteht dann in der Uebung der praktiſchen Vernunft, dem Lehrling dasjenige von Pflichtbegriffen abzufragen,

was er ſchon weiſs (T. 56.). Das Wort erotematiſch (ἐρωτηματικος) iſt griechiſch und heiſst, frageweiſe, in Fragen vorgetragen.

11. Fragmentariſche, rhapſodiſtiſche Methode (*methodus fragmentaria, rhapſodiſtica*) iſt die Methode, ſo fern man nach einer Methode zwar gedacht, den Vortrag aber nicht methodiſch eingerichtet hat (L. 229 f.). Dieſe Methode iſt der ſyſtematiſchen entgegen geſetzt. Wer methodiſch denkt, kann dennoch fragmentariſch, d. i. ohne Methode, vortragen. Iſt der Vortrag nur äuſserlich (erſcheint er) fragmentariſch, innerlich (an ſich) aber doch methodiſch, ſo heiſst er aphoriſtiſch, ſ. Methode, aphoriſtiſche. Die fragmentariſche Methode iſt in einer Wiſſenſchaft nicht erlaubt (T. 164.). Das Wort fragmentariſch iſt lateiniſch und kommt her von Fragment, ein abgeriſſenes Stück, etwas, was noch von einem Ganzen übrig iſt. Rhapſodiſtiſch aber kömmt aus dem Griechiſchen von Rhapſodos (ῥαψῳδος), einem Zuſammenſetzer von Geſängen, und ſo heiſst die rhapſodiſtiſche Methode eine ſolche, da man das Ganze in lauter einzelnen, nicht zuſammenhängenden, Stücken vorträgt.

12. Katechetiſche Methode, Katecheſe (*methodus catechetica, catecheſis*) iſt die erotematiſche Methode, ſo fern die Fragen bloſs an das Gedächtniſs gerichtet werden (L. 231.). Sie beſtehet darin, daſs der Lehrer durch Fragen das, was er vorher akroamatiſch gelehrt hat, dem Lehrling abfragt. Durch dieſe Katecheſe kann man nicht lehren. Die katechetiſche Methode gilt daher auch nur für empiriſche und hiſtoriſche Erkenntniſſe (T. 166.). Bei der katechetiſchen Methode ſetzt man alſo ſchon, wie überhaupt bei der erotematiſchen Methode voraus, daſs der Schüler das

ſchon weiſs, was man ihn abfragt, aber nicht, weil es in ſeiner Vernunft liegt, wie bei der dialogiſchen Methode, ſondern weil man es ihm ſchon geſagt, und er es alſo nur aus ſeinem Gedächtniſs herausholen darf (T. 57.). Das Wort katechetiſch iſt griechiſch und kömmt her von Katechet (κατηχητος), einem Unterrichter, Lehrer. Die Prüfungen der Schüler und Candidaten werden nach dieſer Methode angeſtellt.

13. Kritiſche Methode, ſ. Methode, critiſche.

14. Manier (*modus*), ſ. Lehrart, 2. und Geſchmack, 12.

15. Mathematiſche Methode (*methodus mathematica*) iſt die Methode zur apodiktiſchen Gewiſsheit zu gelangen, die aber nur in der Mathematik anwendbar, und daher auch von dieſer Wiſſenſchaft den Namen hat (M. I, 859. C. 741.). Man findet dieſe Methode erklärt im Art. Conſtruiren, 4. ff. und Acroamatiſch, ſ. auch Mathematik und Diſciplin, 5.

16. Methodiſche Methode (*methodus methodica*) iſt, wenn man überhaupt nach einer Methode gedacht und vorgetragen hat. Der methodiſch (nach einer Methode) denkt, kann auch ſyſtematiſch (nach einer Methode) vortragen, er kann aber auch fragmentariſch (ohne alle Methode) vortragen. Iſt der Vortrag wirklich methodiſch, erſcheint aber nicht als ein ſolcher, ſo heiſst er aphoriſtiſch, ſ. Methode, aphoriſtiſche (L. 229. f.).

17. Naturaliſtiſche Methode (*methodus naturaliſtica*), ſ. Metaphyſik, 17.

18. Populäre Methode (*methodus popularis*) ist die Methode, vom Gewöhnlichen und Interessanten auszugehen. Sie zweckt blos auf Unterhaltung ab. Die populäre Methode muss aber nicht mit der Popularität im Vortrage verwechselt werden. Denn die letztere betrifft blos den Vortrag einer Erkenntniss, die erstere aber die Art, im Nachdenken über sie zu verfahren (L. 228. f.).

19. Progressive Methode, s. Methode, synthetische.

20. Regressive Methode, s. Methode, analytische.

21. Scientifische, scholastische, wissenschaftliche Methode (*methodus scientifica, scholastica*) ist die Methode, von Grund- und Elementar-Sätzen auszugehen. Sie geht auf Gründlichkeit und entfernt daher alles Fremdartige. S. Metaphysik, 17. Sie nimmt es sich zum Grundsatze, dass sich durch Wissenschaft in Erkenntnissen mehr ausrichten lasse, als blos durch gemeine Vernunft.

22. Skeptische Methode (*methodus sceptica*), s. Antithetik, 6. und Disciplin, 7. ff.

23. Sokratische Methode, s. Methode, dialogische.

24. Syllogistische Methode (*methodus syllogistica*) ist die Methode, nach welcher eine Wissenschaft in einer Kette von Schlüssen vorgetragen wird (L. 230.).

25. Synthetische, progressive Methode (*methodus synthetica, progressiva*) ist die Methode, so fern man von den Principien und

dem Einfachen zu den Folgen und dem Zuſammengeſetzten fortgeht (*a principiis ad principiata*). Sie iſt die dienlichſte, wenn man den Zweck der wiſſenſchaftlichen und ſyſtematiſchen Bearbeitung des Erkenntniſſes hat. Das Wort ſynthetiſch (συνθετικος) iſt griechiſch und kömmt von einem alten griechiſchen Zeitwort, das man aber in den noch vorhandenen griechiſchen Schriftſtellern nicht mehr findet (συνθεω) her, welches zuſammenſtellen, ordnen, bedeutete, und heiſst: zum Zuſammenſtellen oder Ordnen gehörig oder bequem. Kants Critik der reinen und praktiſchen Vernunft ſind nach ſynthetiſcher Methode geſchrieben. Sie iſt die gewöhnlichere.

26. Syſtematiſche Methode (*methodus ſyſtematica*) iſt die Methode, ſo fern man nach einer Methode gedacht, und ſodann auch dieſe Methode im Vortrage ausgedrückt, und den Uebergang von einem Satze zum andern deutlich angegeben hat (L. 229.). Dieſe Methode iſt der fragmentariſchen oder rhapſodiſtiſchen entgegen geſetzt. Eine jede Wiſſenſchaft muſs ſyſtematiſch behandelt werden, obwohl auch ein ſyſtematiſcher Vortrag verſchiedener Art, z. B. entweder akroamatiſch oder erotematiſch u. ſ. w. ſeyn kann (C. 765.). Das Wort ſyſtematiſch (συστηματικος) iſt griechiſch und kömmt her von Syſtem (συστημα), das ein aus mehrern Gliedern beſtehendes Ganze bedeutet. S. Diſciplin, 6.

27. Tabellariſche Methode (*methodus tabellaris*) iſt die Methode, ſo fern ein ſchon fertiges Lehrgebäude in ſeinem ganzen Zuſammenhange dargeſtellt wird (L. 231.) Das Wort tabellariſch kömmt von dem lateiniſchen *tabula*, eine Tafel, her.

28. Tumultuarische Methode (*methodus tumultuaris*) ist der Mangel aller Methode, und folglich eigentlich nur auf die Art eine Methode zu nennen, wie man die o eine Zahl nennt (L. 229. T. 164.).

29. Vortrag, s. Lehrart, 4.

Kant. Crit. d. prakt. Vern. II. Th. S. 269. ff.

Deſſ. met. Anfangsgr. der Tugendl. Einl. IV. S. 56. §. 50 S. 164.

Deſſ. Logik, §. 114. ff. S. 228. ff.

Deſſ. Crit. d. rein. Vern. Method. I. H. I. Abſch. S. 765.

Methodenlehre,

methodologia. Die Beſtimmung der formalen Bedingungen eines Gegenſtandes der Erkenntniſsvermögen (C. 736). Der Gegenſtand der Erkenntniſsvermögen iſt nehmlich entweder Erkenntniſs oder Handlung. Z. B. die Erkenntniſs, welche der Gegenſtand der Möglichkeit zu erkennen überhaupt iſt, iſt die Form alles Erkennens; daher iſt die Methodenlehre der Logik die Beſtimmung der formalen Bedingungen der Form alles Erkennens überhaupt, oder ſie handelt von der Form einer Wiſſenſchaft überhaupt, oder von der Art und Weiſe, das Mannigfaltige der Erkenntniſs zu einer Wiſſenſchaft zu verknüpfen (L. 215.). Sie trägt alſo die Art vor, wie wir zur Vollkommenheit des Erkenntniſſes gelangen; da die Elementarlehre vorträgt, worin die Vollkommenheit des Erkenntniſſes beſteht. Sie hat alſo hauptſächlich die Mittel anzugeben, durch welche die Deutlichkeit, die Gründlichkeit und die ſyſtematiſche Anordnung der Erkenntniſſe befördert

werden; denn hierin beſtehet eine der weſentlichſten logiſchen Vollkommenheiten des Erkenntniſſes (L. 216.). So heiſst Methodenlehre der praktiſchen Vernunft nicht etwa die Art (ſowohl im Nachdenken, als im Vortrage), die reinen praktiſchen Grundſätze ſo zu behandeln, daſs eine wiſſenſchaftliche Erkenntniſs derſelben entſtehe. Dies nennt man nehmlich im Theoretiſchen, oder wenn die Vernunft aufs Wiſſen hinwirkt, die Methode, nehmlich die Art, einen Gegenſtand des Wiſſens wiſſenſchaftlich zu behandeln, ſo daſs dadurch ein ſtrenges Syſtem einer wiſſenſchaftlichen Erkenntniſs deſſelben entſtehe. Es iſt aber hier nicht von der Methodenlehre einer Wiſſenſchaft, ſondern eines Vernunftvermögens die Rede, folglich iſt unter der Methodenlehre der reinen praktiſchen Vernunft die Art zu verſtehen, wie man die objectiv-praktiſche Vernunft auch ſubjectiv-praktiſch machen könne (M. II, 368. P. 269.) ſ. Methode und Elementarlehre.

Mikrologie,

μικρολογια, λεπτολογια, *micrologia*. Die leere Grübelei (A. 154.), oder eine weitläuftige Unterſuchung über unbedeutende Gegenſtände. Dieſe leeren Grübeleien gaben die erſten Verbeſſerer der Wiſſenſchaften den Scholaſtikern Schuld, und ſagten von ihnen, ſie ſtellten über Nichtswürdigkeiten, und alberne Fragen, groſse Unterſuchungen an. Der groſse Leibnitz verſicherte aber, in dieſem ſcholaſtiſchen Unrath manche Perle gefunden zu haben (Tiedemann Geiſt der ſpec. Phil. 4. B. S. 341. f.). Indeſſen ſtellten doch die Scholaſtiker in ihrem zweiten Zeitalter beſonders in der Theologie allerdings ſolche überflüſsige Unterſuchungen an, z. B. darüber, was einer Maus geſchehen müſste, die eine geweihte Hoſtie gefreſſen

hätte? wie Chriſtus als Kürbis erſchienen wäre, wie dieſer Kürbis hätte predigen und wie man ihn würde haben kreuzigen können (Tiedemann a. a. O. S. 365.).

Milchſtraſse,

via lactea, Galaxia, Voie-lactée, Voie de lait. Ein lichter Streif am Himmel, der durch die Menge der Sterne, die daſelbſt mehr als anderwärts gehäuft ſind, und durch ihre ſich in der groſsen Weite verlierende Kenntlichkeit, ein einförmiges Licht darſtellt (S. I, 303.). Dieſer Gürtel (Zone) erſtreckt ſich faſt in der Lage eines gröſsten Kreiſes in ununterbrochenem Zuſammenhange rings um den ganzen Himmel; die übrigen in dem weiſslichten Streifen der Milchſtraſse nicht befindlichen Sterne ſind aber deſto gehäufter und dichter, je näher ihre Oerter dem Kreiſe der Milchſtraſse ſind. Der gröſste Theil von den 2000 Sternen, die das bloſse Auge am Himmel erblickt, befindet ſich in einer nicht gar breiten Zone, deren Mitte die Milchſtraſse einnimmt (S. I, 303. f.).

2. Nach Plutarchs Zeugniſſe hat ſchon Demokrit den Schein der Milchſtraſse von dem vereinten Schimmer einer groſsen Menge Fixſterne hergeleitet, die das Auge ihrer Kleinheit wegen einzeln nicht ſehen könne. Auch Manilius führt dieſe Meinung unter andern Muthmaſsungen an; nach Erfindung der Fernröhre ward dies von Galilei beſtätigt, der viele Stellen der Milchſtraſse ſogleich für Anhäufungen unzählbarer Sterne erkannte. Durch Herſchels Teleſcope iſt dies in unſern Tagen völlig entſchieden worden. (Gehler Phyſ. Wörterb. Art. Milchſtraſse.)

3. Kant hat zuerſt, durch die in 1. angeführ-

ten Bemerkungen über die übrigen Sterne am Himmel bewogen, von der Milchſtraſse behauptet, ſie ſei ein beinahe in einer Fläche liegendes Syſtem von Fixſternen, zu welchem alle übrigen am Himmel zerſtreuten Sterne (die Nebelſterne ausgenommen, die eben ſolche Milchſtraſsenſyſteme ſind) gehören, die uns nur darum ſo zerſtreuet, und nicht mit in jener Ebene liegend, erſcheinen, weil ſie uns näher liegen als die Sterne in der Milchſtraſse. S. Himmel.

Kant. Allg Naturg. und Theorie des Himmels. Königsberg 1755. 8. und Auszug daraus in Will. Herſchel über den Bau des Himmels. Königsberg 1791. 8. Man ſehe auch hierüber nach die Abh. des Paſt. Fritſch zu Quedlinburg: über den angeblichen Unterſchied der Nebelſterne und Nebelflecken in Bode's Jahrbuch für 1801. S. 153. ff.

Minderjährigkeit,

Minorennität, natürliche Unmündigkeit, *minoritas*, *minorité*, heiſst diejenige Unmündigkeit, welche in der Unreife des Alters gegründet iſt (A. 135.). Sie nimmt bei jedem Individuum mit einem andern Zeitpunct ein Ende. Die Unmündigkeit iſt nehmlich die Unfähigkeit eines übrigens geſunden Menſchen zum eigenen Gebrauch ſeines Verſtandes in bürgerlichen Geſchäften. Dieſe Unfähigkeit dauert bei dem einen Menſchen länger als bei dem andern. Denn bei einigen reift der Verſtand früher als bei andern, und es läſst ſich alſo hierüber keine allgemeine Regel angeben, ſondern man muſs hierin eine aufmerkſame Unterſuchung der gewöhnlichen Handlungen und des Benehmens eines jeden Menſchen insbeſondere zum Grunde legen (*Pufendorfii ius natur et gentium l. III. c. VI. §. IV.*).

Miſanthropie,

Menſchenhaſs, *miſanthropia, miſanthropie.* Dieſen Namen führt alles Wohlgefallen daran, daſs es Andern übel ergeht. Der, welchem nur wohl iſt, wenn es Andern übel geht, heiſst ein Menſchenfeind, Miſanthrop im praktiſchen Sinne (T. 120.). Die Maxime der Miſanthropie iſt jederzeit pflichtwidrig, geſetzt daſs man auch die traurige Bemerkung machen müſste, daſs unſre Gattung es leider wohl verdiene, daſs man ihr übel wolle, ſ. Haſs. Der Menſchenhaſs beſtehet in der Anfeindung der Menſchen; denn Menſchen anfeinden oder ihnen übels wollen iſt identiſch (U. 126.) Beiſpiele ſolcher Menſchenfeinde ſind Tiberius und Nero.

2. Aeſthetiſche Miſanthropie, Menſchenſcheu, Anthropophobie, ſeparatiſtiſche Miſanthropie (*anthropophobia*). Die Maxime, Menſchen zu fliehen, weil man kein Wohlgefallen an ihnen finden kann, oder ſie als ſeine Feinde fürchtet, ob man zwar allen wohl will (T. 120. U. 126.) Dieſe ſeparatiſtiſche Miſanthropie heiſst ſehr uneigentlich Menſchenhaſs, denn derjenige, welcher ſie hegt, will im Grunde den Menſchen wohl, und iſt alſo ein Philanthrop. Aber er iſt vom Wohlgefallen an Menſchen durch eine lange traurige Erfahrung weit abgebracht, er wünſcht daher von allem Umgange mit ihnen abgeſchnitten zu ſeyn (auf einer wüſten Inſel zu leben), und die Verzichtthuung auf alle geſellſchaftliche Freuden ſcheint ihm nur ein kleines Opfer zu ſeyn, um die Menſchen ihrer Ungerechtigkeit wegen nur nicht zu haſſen. Dieſe Traurigkeit über die Uebel, die ſich die Menſchen ſelbſt anthun, iſt erhaben, dahingegen der thätige Menſchenhaſs, oder auch nur die Anfeindung

der Menſchen, ohne ihnen Uebels zu thun, häſslich und verächtlich iſt (U. 127.).

Miſologie,

miſologia, ſ. Glückſeligkeit, 7.

Miſsgeburt,

monſtrum, *monſtre*. Das Product des Bildungstriebes, wenn er, durch äuſsere Urſachen genöthigt, von ſeiner Richtung abgewichen iſt. Selbſt dieſe Abweichung aber hängt von beſtimmten Naturgeſetzen ab. Die Miſsgeburten ſind nicht etwa ein Spiel der Natur (denn die Natur ſpielt nicht) oder ein Werk des blinden Zufalls; ſondern die Natur befolgt bei der Bildung derſelben einige beſtimmte Geſetze, von denen ſie niemals abweicht. Es giebt nur gewiſſe Arten von Miſsgeburten, die immer wieder vorkommen. Entweder fehlen den Miſsgeburten einige Theile (Keime, die ſich nicht entwickelt haben), oder es ſind einige Theile doppelt (überflüſſige Keime, die ſich entwickelt haben); aber alle Theile finden ſich an der gehörigen Stelle. Die Miſsgeburt hingegen als Educt zu erklären, iſt unmöglich (U. 377), ſ. Educt, 4. (Girtanner, über das Kantiſche Princip für die Naturgeſch. S. 25. f. und Blumenbach über den Bildungstrieb, S. 112.).

Miſsgunſt.

invidentia, *envie*. Der Neid, wenn er nicht zur That ausſchlägt, oder fremdes Wohl dadurch nicht geſchmälert wird. Die Miſsgunſt iſt alſo der nicht qualificirte Neid, und beſteht in dem bloſsen innern Unwillen über das

Glück Anderer, ohne ihm Abbruch zu thun, oder es zu hindern. Es iſt eine grämiſche, ſich ſelbſt folternde, und wenigſtens dem Wunſche nach auf die Zerſtörung des Glücks Anderer gerichtete Leidenſchaft. Als eine Leidenſchaft, die den Willen von ſich abhängig macht und den innern Frieden ſtört, oder die Beſonnenheit und die Kraft moraliſch gut zu handeln unterbricht, iſt die Miſsgunſt verwerflich. Es kann Jemand Miſsvergnügen darüber empfinden, daſs ſein eigenes Wohl durch das Wohl des Andern in Schatten geſtellt wird, das iſt natürlich; aber ſich von dieſer Empfindung beherrſchen und ſeine innere Zufriedenheit dadurch anhaltend ſtören zu laſſen, iſt unſittlich (T. 133.).

Miſsvergnügen.

taedium, *déplaiſir*. Das unangenehme Gefühl, mit Bewuſstſeyn verbunden (A. 208.) Das Gefühl heiſst aber unangenehm, wenn es das Subject antreibt, den Zuſtand, darin es iſt, zu verlaſſen. Das Miſsvergnügen kann als ein Affect wirken, dann heiſst es Traurigkeit, ſ. Traurigkeit. Das Miſsvergnügen iſt übrigens entweder zuſammengeſetzt oder einfach, ſinnlich oder intellectuell, rein oder vermiſcht. Die erſte Eintheilung betrifft die Zuſammenſetzung des Miſsvergnügens aus mehrern Arten, die zweite die Quellen deſſelben, Sinne und Verſtand, die dritte die Miſchung deſſelben mit Vergnügen (Jakobs Erfahrungsſeelenlehre §. 581.), ſ. Vergnügen.

Mitfreude.

Das ſinnliche Gefühl einer (darum äſthetiſch zu nennenden) Luſt an dem Zuſtande

des Vergnügens Anderer (T. 129.). Es ist ein Mitgefühl, s. Mitgefühl. Schon die Natur hat die Empfänglichkeit (Receptivität) zu diesem Gefühl in die Menschen gelegt, d. h. sie hat die Menschen fähig gemacht, Lust darüber zu empfinden, wenn sie wahrnehmen, dass Andere vergnügt sind und es ihnen folglich wohl geht. Wir können, sagt Iselin (Geschichte der Menschheit, 1 B. 2 B. 11 H. S. 204.), dies Gefühl von Vergnügen bei Andrer Vergnügen, von Mitfreude, als einen Grundtrieb der menschlichen Seele, als die Quelle aller geselligen Empfindungen, als den ersten Keim des sittlichen Gefühls, als die erste Blüthe der Menschlichkeit annehmen. Er hat recht, nur muss man die Mitfreude, wenn man sie einen Keim des sittlichen Gefühls nennt, zwar als eine gute, sittliche (der Sittlichkeit analoge) Qualität ansehen, aber doch nicht zur tugendhaften Gesinnung zählen. Wenn das Beispiel fremder Freude die Seele, ohne ihre eigene Wahl, obwohl auch ohne dass sie von andern Absichten und widrigen Empfindungen beherrscht wird, in angenehme Bewegungen setzt, so ist das liebenswürdig, aber da dieses Gefühl und nicht Grundsatz ist, die Seele leidend und nicht selbstthätig dabei ist, und nicht nach freier Willkühr handelt, so ist dabei keine Pflichtgesinnung, s. Humanität.

Mitgefühl,

Sympathie, *sympathia*, *sympathie*. Die theilnehmende Empfindung des Zustandes Anderer, welche ein sinnliches Gefühl ist (T. 129.). Dieses Mitgefühl ist ästhetisch, und entweder ein Gefühl der Lust, oder der Unlust. Das Mitgefühl des Zustandes des Vergnügens Anderer ist ein Gefühl der Lust und heisst die Mitfreude, s. Mitfreude; das

Mitgefühl des Zuſtandes des Schmerzes Anderer iſt ein Gefühl der Unluſt, und heiſst das Mitleid, ſ. Mitleid. Zu beiden hat die Natur in den Menſchen die Empfänglichkeit gelegt. Fremde Empfindungen theilen ſich uns mit, wenn ſie ſich unſern Sinnen, oder auch nur der Einbildungskraft lebhaft vorſtellen. Dieſes Mitgefühl iſt eine der wichtigſten Eigenſchaften der menſchlichen Natur, deren genauere Erkenntniſs in der Wiſſenſchaft vom menſchlichen Gemüthe viel Licht anzünden kann. Es entſteht auch ſo oft in dem Menſchen, daſs es wohl keinem Beobachter der menſchlichen Seele gänzlich verborgen geblieben iſt (Feders Unterſuch. über den menſchl. Willen 1 Th. §. 16.). S. Humanität.

Mitleid,

commiſeratio, commiſération. Das ſinnliche Gefühl der Unluſt von dem Zuſtande des Schmerzes Andrer (T, 129.). Es iſt ein Mitgefühl, ſ. Mitgefühl. Schon die Natur hat die Empfänglichkeit (Receptivität) zu dieſem Gefühl in den Menſchen gelegt, d. h. ſie hat ihn fähig gemacht, Unluſt über den Schmerz Anderer zu empfinden. Man muſs übrigens, wie bei der Mitfreude, das Gefühl des Mitleids vom moraliſchen Grundſatz des Mitleids wohl unterſcheiden. S. Mitfreude und Humanität.

Mittel,

medium, deſtinatum, finitum, remedium, moyen. Was bloſs den Grund der Möglichkeit der Handlung enthält, deren Wirkung Zweck iſt (G. 63.) So heiſst z. B. ein Wille diene als Mittel wozu anders, als dazu, ſich ſelbſt gut zu machen (Glückſeligkeit, 3.), er enthalte den

Grund davon, dafs gewiſſe Handlungen möglich ſind, deren Wirkungen nicht bloſs das Gutwerden des Willens ſelbſt, ſondern etwas anders, auſser dem Willen, zum Zweck deſſelben haben. Der Menſch iſt Andern zum Genieſsen als Mittel beförderlich (U. 13.) heiſst, ein Menſch enthält den Grund der Möglichkeit gewiſſer Handlungen, welche die Wirkung, als ihren Zweck, haben, dafs Andere genieſsen können. S. auch Gnadenmittel, 5.

Mittelding,

Adiaphora, *adiaphora, adiaphores*, ſ. Latitudinarier.

Mittheilbarkeit,

communicabilitas, communicabilité. Die Möglichkeit, etwas mitzutheilen. So beſteht z. B. die allgemeine Mittheilbarkeit des Wohlgefallens am Schönen darin, dafs es möglich iſt, dafs das Wohlgefallen, das der Eine an einem ſchönen Gegenſtande empfindet, ſich jedem Andern, der ihn anſchauet, mittheile. Wer da ſaget, das iſt ſchön, der ſetzt in dieſem Urtheile voraus, es ſei möglich, dafs Jeder dieſes Wohlgefallen, das er empfindet, auch empfinde, ſ. Geſchmacksurtheil. So verhält es ſich auch mit der allgemeinen Mittheilbarkeit des Wohlgefallens am Erhabenen. Das Vergnügen, das uns der Genuſs einer wohlſchmeckenden Speiſe gewährt, iſt hingegen nicht allgemein mittheilbar, ſondern kann nur dem mitgetheilt werden, deſſen Organe und Säfte denen des Genieſsenden ähnlich ſind. Ja, da hier nicht leicht eine vollkommene Gleichheit ſtatt findet, ſo iſt das Vergnügen zweier Genieſsenden immer verſchieden; da hingegen das Wohlgefallen am Schö-

nen und Erhabenen, da es auf einer Beſchaffenheit der Urtheilskraft beruht, die bei allen Menſchen die nehmliche iſt, bei allen gleich ſeyn könnte, aber doch wegen der ſo verſchiedenen Ausbildung und Läuterung des Geſchmacks und Cultur des Vermögens der Ideen (der Vernunft) ſelten bei zwei Individuen gleich iſt.

Mittheilung

der Bewegung, ſ. Bewegung, VIII, 1.

Modalität,

modalitas, *modalité*. Iſt der Name derjenigen dynamiſchen Kategorien (Stammbegriffe des reinen Verſtandes, die das Daſeyn betreffen), welche das Verhältniſs zum Erkenntniſsvermögen ausdrücken (C. 266.), oder auch, die Modalität iſt diejenige ſynthetiſche Einheit, durch welche das Verhältniſs des Gegenſtandes zum Erkenntniſsvermögen gedacht wird. Wenn ich die Modalität eines Gegenſtandes denke, ſo wird das durch folgende Einwirkung auf meine Sinnlichkeit und Wirkung meines Verſtandes möglich. Entweder iſt bloſs mein innerer Sinn durch den bloſsen Gedanken des Gegenſtandes, oder auch mein (innerer oder äuſserer) Sinn durch den Gegenſtand ſelbſt afficirt worden, oder endlich mit der Afficirung meines Sinnes war das Bewuſstſeyn eines Geſetzes, nach welchem der Gegenſtand mit andern verknüpft ſeyn muſs, verbunden. Aüſser den Verknüpfungen nun, die der Verſtand, oder das wirkſame Vermögen zu erkennen in uns, ſchon in die Afficirung unſrer (äuſsern oder innern) Sinne gebracht hat, um ſie uns als einen Gegenſtand vorzuſtellen, verknüpft er noch dieſe Vor-

ſtellungen mit dem Bewuſstſeyn der Art des Erkenntniſsvermögens, durch welches ſie möglich werden, und die Einheit, oder der Begriff, durch welchen ſich der Verſtand dieſe Verknüpfung (Syntheſis) vorſtellt oder denkt, iſt die Modalität. Verknüpft der Verſtand z. B. den Gegenſtand mit der Vorſtellung, er ſei bloſs ein Gedanke im innern Sinn, ſo daſs der Gegenſtand, als ſolcher, nur gedacht wird, ſo denken wir uns dieſe Verknüpfung durch einen Begriff, der die Möglichkeit heiſst. Die Möglichkeit iſt alſo diejenige Modalität eines Gegenſtandes, daſs derſelbe bloſs als etwas Gedachtes gedacht wird. Die Modalität hat demnach das Beſondere an ſich: daſs ſie dem bereits vollſtändigen Begriffe von einem Gegenſtande als Prädicat beigelegt werden kann. Sie vermehrt daher auch nie die Beſtimmungen des Gegenſtandes ſelbſt im mindeſten, ſondern drückt nur das Verhältniſs des Gegenſtandes zum Erkenntniſsvermögen aus, z. B. ein Haus iſt möglich. Dadurch, daſs ich das Haus als möglich denke, lege ich dem Gegenſtande, den ich durch den Begriff Haus beſtimme, keine neue Beſtimmung bei, ſondern deute nur an, daſs ich mir dieſen Gegenſtand, ein Haus, bloſs denke, aber weder empfinde, noch mit irgend einer Empfindung nach einem Geſetz verknüpfe. Wenn alſo der Begriff eines Dinges ſchon ganz vollſtändig iſt, ſo kann ich doch noch von dieſem Gegenſtande fragen, ob er

a. bloſs möglich, ein bloſser Gedanke des Verſtandes, von einem nach den Formen der Erfahrung beſtimmten Gegenſtande, ſei; oder ob er

b. auch wirklich ſei, auch durch Sinne empfunden, und darnach durch die Urtheilskraft beſtimmt werde; oder, wenn dies der Fall iſt, ob er

c. gar nothwendig ſei, ſeine Wirklichkeit, ohne Empfindung deſſelben, durch die bloſse Vernunft, aus Geſetzen erkannt werde.

Dieſe dreierlei Arten, das Verhältniſs des Gegenſtandes zum Erkenntniſsvermögen zu beſtimmen, heiſsen nun die Modalität des Gegenſtandes. S. Function, 23. (C. 266. M. I, 316.) Dieſe Vorſtellung der Modalität hat alſo gänzlich im Verſtande ihren Sitz, und iſt nichts anders als der Grundgedanke (die Kategorie) davon, daſs ein empiriſcher Gegenſtand ſo mit dem Erkenntniſsvermögen verknüpft iſt, daſs er nun nicht mehr ohne alle Beziehung auf daſſelbe, ſondern als Product deſſelben gedacht wird, und zwar entweder des bloſsen Verſtandes, oder der Urtheilskraft, in ſo fern ſie über den durch die Sinne gelieferten Stoff urtheilt, oder der Vernunft. Die einfache Vorſtellung von der Beziehung des empiriſchen Products des Erkenntniſsvermögens auf einen der angeführten drei Zweige deſſelben, heiſst die Modalität. Folglich iſt der Begriff der Modalität der Begriff von der Art, wie die Vorſtellung von dem Gegenſtande dem Subjecte derſelben inhärirt, nehmlich als Gedanke, Empfindung oder Geſetz (N. 138.).

2. Die Modalität giebt gewiſſe Grundſätze, die im Art. Erfahrungsurtheil, 11. C. 4. unter dem Namen: Poſtulate der Erfahrungserkenntniſs überhaupt zu finden ſind. Dieſe Grundſätze ſind nichts weiter, als Erklärungen der Begriffe der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, aber in ihrem Erfahrungsgebrauche, und ſchränken ſo zugleich alle Kategorien auf den bloſsen Gebrauch zur Erkenntniſs der Erfahrungsgegenſtände ein. Sie laſſen alſo keinen Gebrauch der Kategorien von Gegenſtänden überhaupt (ohne Unterſchied ob es ſinnliche oder überſinnliche Gegenſtände ſind) zu, welches

tion der Rechtmäfsigkeit ſeiner Behauptung unnachlaſslich hinzugefügt werden (C. 285. f. M. I, 334.).

4. Die Grundſätze der Modalität ſind aber nicht objectiv ſynthetiſch, d. i. ſie ſagen durch ihre Verknüpfung der Prädicate der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit mit dem Gegenſtande im Subject nichts aus, was den Gegenſtand ſelbſt beſtimmte, ſondern nur das Verhältniſs deſſelben zum denkenden Subject. Vielleicht aber ſagt hier Jemand, dieſe Grundſätze ſind gar nicht ſynthetiſch, ſondern analytiſch; denn es ſind Erklärungen der Begriffe des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen, Erklärungen ſind aber analytiſche Sätze, weil da sPrädicat nur alle die Merkmahle angiebt, die der Begriff im Subject enthält. Allein im Subject dieſer Grundſätze, welche eigentlich hypothetiſche Urtheile ſind, ſind immer zwei Begriffe, die ſynthetiſch mit einander verknüpft ſind, und dem einen Begriff wird nur darum das Prädicat beigelegt, weil dieſes bloſs der Begriff dieſer Syntheſis im Subject iſt. Die allgemeine Form dieſer Sätze iſt: A das B iſt, iſt C. Was (A) mit den formalen Bedingungen der Erfahrung übereinkommt (B iſt), iſt möglich (C). Das hypothetiſche Urtheil iſt eigentlich analytiſch; aber das Antecedens enthält eine Syntheſis, oder das kategoriſche Urtheil in demſelben iſt ſynthetiſch (ſ. Daſeyn, 2.), und folglich beruhet die Verknüpfung des Prädicats (C) mit dem Gegenſtande (A) auf dieſer Syntheſis. Ich habe dies im Art. Erfahrungsurtheil, II. C. 4, deutlich auszudrücken geſucht. Von dieſer Syntheſis ſagt nun K., ſie ſei ſubjectiv, d. i. ſie ſetzt zu dem Dinge (A) ſelbſt nichts hinzu, ſo daſs dadurch ſein Begriff erweitert würde; ſondern ſie fügt nur die Erkenntniſskraft des Subjects zu dem Begriff des Dinges hinzu, worin er entſpringt und ſeinen

Sitz hat. Man kann daher die Grundſätze der Modalität auch ſo ausdrücken:

a. Steht ein Begriff bloſs im Verſtande (Vermögen des Verſtandes, einen Gegenſtand durch ſeinen Begriff zu denken) mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (mit den Anſchauungen der reinen Sinnlichkeit in Raum und Zeit und den Begriffen des reinen Verſtandes) in Verknüpfung, ſo iſt ſein Gegenſtand möglich;

b. ſteht ein Begriff, durch die, eine Empfindung, als Materie der Sinne, zum Grunde habende, Urtheilskraft (das Vermögen des Verſtandes, ein Subject durch ein Prädicat zu beſtimmen) mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Wahrnehmung) in Verknüpfung, ſo iſt ſein Gegenſtand wirklich;

c. ſteht ein Begriff, durch die, den Zuſammen der Wahrnehmung nach Begriffen beſtimmende, Vernunft (das Vermögen des Verſtandes, den Zuſammenhang der Wahrnehmungen nach Begriffen zu beſtimmen) mit den materialen Bedingungen der Erfahrung in Verknüpfung, ſo iſt ſein Gegenſtand nothwendig.

Die Grundſätze der Modalität ſagen alſo von einem Begriffe nichts anders aus, als die Handlung des Erkenntniſsvermögens (Begriff, Urtheil, Schluſs), dadurch er erzeugt wird. Und alſo können wir die Grundſätze der Modalität mit demſelben Rechte, wie der Mathematiker ſeine Poſtulate, poſtuliren, oder als Sätze, welche die Grunderzeugungen des Erkenntniſsvermögens zur Erfahrungserkenntniſs ausdrücken, vorausſetzen, weil ohne dieſe nothwendigen Vorausſetzungen überhaupt keine Erfahrung, ja nicht einmal

die Vorſtellung von ihrer Möglichkeit, möglich ſeyn würde (C. 286. f. M. I, 335.).

5. Die Modalität iſt derjenige Stammbegriff des reinen Verſtandes (die Kategorie), ohne welche wir nicht Modalurtheile (problematiſche, aſſertoriſche und apodiktiſche) fällen könnten. Hätte unſer Verſtand nicht die angebohrne Anlage, die Art, wie ein Begriff von Dingen überhaupt mit der Erkenntniſskraft verbunden wird, durch einen Begriff (Modalität) zu denken, ſo könnten wir nicht den Werth der Copula iſt, in einem Urtheil, in Beziehung auf das Denken überhaupt angeben, und in dieſem iſt noch zwiſchen dem kann ſeyn, iſt wirklich, muſs ſeyn unterſcheiden, und es wäre in unſerm Verſtande nie die Rede von Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit. S. Daſeyn, 2. und Function, 14. ff. und 21. ff. auch Möglichkeit.

6. Die Modalität kann aber nur eine reale äuſsere Beſtimmung ſolcher Dinge ſeyn, welche wir wahrnehmen können, und dieſe müſſen eine Modalität haben. Ueberſinnliche Dinge können wir uns zwar auch denken, allein die Möglichkeit dieſes Denkens iſt bloſs die Möglichkeit ihres Begriffs. Das heiſst, in dem Begriff von einem überſinnlichen Gegenſtande liegt kein Widerſpruch, als Gedanke des Verſtandes iſt er möglich; aber nun fragt es ſich, ob er auch real möglich ſei, d. i. ob der Gegenſtand dieſes Gedankens auch nach den Formen der Erfahrung beſtimmt ſei. Und da findet ſich nun, daſs wir die Möglichkeit, die Wirklichkeit und die Nothwendigkeit darum nicht zur Erkenntniſs des Ueberſinnlichen anwenden laſſen, weil die Modalität entweder die Formen, oder die Materie, oder die Geſetze der Erfahrung von einem Dinge prädicirt, und das Ueberſinnliche doch etwas iſt, was auſser dem Felde der Erfahrung ſeyn, gar nicht zur

Erfahrung gehören ſoll. Daher kann man zwar vom Ueberſinnlichen ſagen: ich kann mir daſſelbe denken, ich denke mir daſſelbe wirklich, ich muſs mir daſſelbe denken; oder es iſt in meinem innern Sinn, kann eine Vorſtellung von demſelben ſeyn, iſt wirklich eine Vorſtellung von demſelben, muſs eine Vorſtellung von demſelben ſeyn; allein dann iſt nur die Rede von logiſcher Modalität oder dem Verhältniſs des Begriffs, nicht des Gegenſtandes, zum Erkenntniſsvermögen. Wird aber einem Dinge Modalität ſo beigelegt, daſs damit zugleich behauptet wird, die Modalität betreffe nicht bloſs den Begriff von dieſem Dinge, ſondern das Ding ſelbſt, es ſei etwas auſser meinen Gedanken, was eine Modalität habe, wodurch eben die reale Modalität von der bloſs logiſchen unterſchieden iſt: ſo muſs die Modalität mit einer Anſchauung in der Zeit verknüpft, folglich das Ding ſelbſt ein ſinnlicher, und kein überſinnlicher, Gegenſtand ſeyn. Man findet das noch mehr ins Licht geſetzt bei jeder Art der Modalität, z. B. im Art. Daſeyn, 5. ff. Die Modalität iſt alſo nur von empiriſchem Gebrauch, ſ. Gebrauch, empiriſcher. Beiſpiele der Modalität findet man in den Art. Geſchmacksurtheil, 4. und Erhabenheit, 8.

Modi,

ſ. Merkmahl, auſserordentliches, a.

Möglich,

ſ. Möglichkeit.

Möglichkeit,

objective Realität, transſcendentale

Wahrheit, *possibilitas, realitas obiectiva, veritas transscendentalis, possibilité, realité objective, verité transscendentale* Es giebt Urtheile, welche problematische genannt werden, in denen das Bejahen oder Verneinen als blos beliebig betrachtet wird (C. 100.). Hat nehmlich ein Urtheil die Modalität a oder α im Art. Daseyn, 2. so heisst dasselbe problematisch, s. Function, 14. Diese beliebige Verknüpfung des Bejahens oder Verneinens eines Prädicats von seinem Subject heisst die logische Möglichkeit. Sie betrifft nicht die Sache selbst, über die geurtheilt wird, sondern nur den Begriff derselben, oder wie K. sich ausdrückt, sie ist nicht objectiv. Es zeigt eine freie Wahl, und nicht eine durch die Gesetze des Erkenntnissvermögens bestimmte Nothwendigkeit, an, ein solches Urtheil gelten zu lassen, oder eine blos willkührliche Aufnehmung desselben in den Verstand. Man macht in den problematischen Urtheilen über die Wahrheit oder Unwahrheit des Inhalts nichts aus. Ein solches Urtheil ist z. B.: die Seele mag unsterblich seyn. Die Möglichkeit betrifft hier blos das Urtheil selbst, es lässt sich wohl denken, dass die Seele unsterblich sei, weil kein Widerspruch zwischen dem Begriff der Seele und dem Begriff unsterblich ist, und also lässt sich beides zu einem Urtheil verknüpfen. Aber folgt denn daraus etwas für die Sache selbst? (C. 101. L. 169.)

2. Den Unterschied zwischen problematischen und assertorischen Urtheilen findet man im Art. Daseyn, 2. Auf diesem Unterschied beruht der wahre Unterschied zwischen Urtheilen und Sätzen. Bisher lehrte man immer, ein Satz sei ein Urtheil mit Worten ausgedrückt (Lamberts Organon Dianoiol. §. 118.). Allein das ist gar kein Unterschied, denn ohne Worte kann man ja gar nicht urtheilen. Ein Urtheil kann

nur dann ein Satz genannt werden, wenn es assertorisch ist. So lange das Verhältniss verschiedener Vorstellungen (des Subjects und Prädicats) zur Einheit des Bewufstseyns, die durch die Copula ist ausgedrückt wird, noch problematisch (beliebig) ist, kann man das Urtheil, das mit Worten ausgedrückt ist, blofs ein Urtheil, aber nicht einen Satz nennen. Das Urtheil: die Seele mag unsterblich seyn, ist kein Satz. Ein problematischer Satz ist eine *contradictio in adjecto*, denn das heifst nichts anders, als ein problematisches assertorisches Urtheil. Folglich mufs es C. 101. statt der problematische Satz, das problematische Urtheil, und statt einen solchen Satz, ein solches Urtheil, heifsen. K. hat sich gemeiniglich nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch ausgedrückt. Ehe man einen Satz hat, mufs man erst urtheilen. Man urtheilt über vieles, was man nicht ausmacht, sobald man aber ein Urtheil als Satz bestimmt, entscheidet man. Es ist übrigens gut, erst problematisch zu urtheilen, ehe man das Urtheil als assertorisch annimmt. So kann man dasselbe vorher prüfen. Auch ist es nicht allemal zu unsrer Absicht nöthig, assertorische Urtheile zu haben, und bei problematischen Urtheilen ist man für den Inhalt, wenn er nur keinen Widerspruch enthält, nicht verantwortlich (L. 170.).

3. Wir sehen aus allem diesem, dafs im problematischen Urtheil Subject und Prädicat eigentlich durch einen Begriff mit einander verbunden werden, der durch die Worte ist möglich, kann seyn, oder mag seyn ausgedrückt wird, und der das Urtheil eben zu einem problematischen macht. Und dieser Begriff ist der der Möglichkeit, weswegen das Bindewörtchen (die Copula) nicht blofs ist, sondern ist möglich heifst, nehmlich es ist möglich, dafs das Prädicat vom Subject gelte, oder das Prädicat läfst sich vom Sub-

ject denken. Es iſt möglich, daſs die Seele unſterblich ſei. In dieſem Begriff der Möglichkeit laſſen ſich aber eigentlich keine Merkmahle weiter unterſcheiden, es iſt allen Künſten der Logik unmöglich, ihn zu analyſiren, oder in einfachere Vorſtellungen, die in ihm gedacht würden, aufzulöſen. Kant ſagt daher: Möglichkeit hat noch Niemand anders als durch offenbare Tautologie erklären können, wenn man ihre Erklärung lediglich aus dem reinen Verſtande ſchöpfen wollte (C. 302.). Baumgarten (Metaphyſik, §. 8.) ſagt zwar: Möglich iſt, was nicht Nichts iſt, was vorgeſtellt werden kann, was keinen Widerſpruch enthält, was nicht A und Nicht — A zugleich iſt. Und dieſe Erklärung muſs man gelten laſſen. Allein ſie ſagt doch weiter nichts, als: möglich iſt, was ſich denken läſst, was wir durch unſern Verſtand mit einander zu einem Urtheil verknüpfen können. Nun ſtöſst uns aber die Frage auf: läſst ſich das alles auch auſser dem Verſtande, in der Sache ſelbſt, mit einander verknüpfen? und wenn in der Sache ſelbſt eine gewiſſe Verknüpfung nicht ſtatt haben kann, liegt das immer in einem Widerſpruch zwiſchen den Begriffen? Uebrigens iſt auch ſelbſt an der obigen Erklärung noch manches auszuſetzen. Denn die Worte: möglich iſt, was vorgeſtellt werden kann, enthalten eine Tautologie und heiſsen nichts anders als: möglich iſt, was vorzuſtellen möglich iſt. Die Worte, was nicht Nichts iſt, ſagen nur, was das Mögliche nicht iſt, und da das Gegentheil von Nichts Etwas iſt, Etwas aber ein bloſses Synonym von dem Möglichen iſt, ſo ſagen dieſe Worte weiter nichts als: möglich iſt, was nicht unmöglich iſt. Es bleibt alſo nur noch übrig: möglich iſt, was keinen Widerſpruch enthält, was nicht A und Nicht — A zugleich iſt. Aber auch hier iſt kein poſitives Merkmahl des Möglichen angegeben, ſondern

bloſs der Widerſpruch von dem verneint, was möglich iſt, d. i. wir kennen das Mögliche aus ſeinem Gegentheil. Uebrigens iſt dieſe Erklärung nur die der Möglichkeit des Urtheils, aber nicht der beurtheilten Sache, alſo die logiſche. Wir ſehen hieraus, der Begriff der Möglichkeit dient zwar zum Verbinden, er ſelbſt aber iſt einfach. Wir ſehen ferner, er iſt zum problematiſchen Urtheilen nothwendig und unentbehrlich, ohne ihn könnten wir gar nicht ein Prädicat als verknüpfbar mit dem Subject denken, er iſt der Begriff, der dieſer Art der Verknüpfung, welche man die Verknüpfbarkeit nennen kann, zum Grunde liegt, alſo muſs die Anlage dazu in dem Verſtande ſelbſt liegen, und er kann nicht aus der Erfahrung entſprungen ſeyn. Ein Begriff nehmlich, der zum Weſen des Denkens unentbehrlich iſt, kann nicht für das Denken zufällig ſeyn; was aber nothwendig iſt, das muſs *a priori* ſeyn, und aus dem Erkenntniſsvermögen ſelbſt entſpringen. Dazu kömmt, daſs die Verknüpfung zu einem problematiſchen Urtheil mit Nothwendigkeit verbunden iſt. Wenn ich ſage, die Seele mag unſterblich ſeyn, ſo mache ich dieſe problematiſche Verknüpfung nicht bloſs für mich, ſubjective, ſondern für Jedermann, gültig, objective; dieſes problematiſche Urtheil muſs mir Jedermann, als ſolches, zugeben. Ein ſolcher einfacher, aus der Anlage des Verſtandes beim Geſchäft des Urtheilens hervorgehender Begriff, der eine eigene Art der Verknüpfung zwiſchen Prädicat und Subject macht, heiſst eine Kategorie, oder ein Stammbegriff des reinen Verſtandes. Folglich iſt der Begriff der Möglichkeit eine ſolche Kategorie (C. 106.), ſ. Erfahrungsurtheil, 11. B. 4.

4. Aber eben dieſelbe ſelbſtthätige Kraftäuſserung (Function) des Verſtandes, wodurch zwei Begriffe in einem Urtheile mit einander zu einer

einzigen Vorſtellung verknüpft werden, macht auch, daſs alle aus den einzelnen Eindrücken entſtehende Empfindungen, oder auch die mannichfaltigen reinen ſinnlichen Vorſtellungen zu Einer einzigen Vorſtellung mit einander verknüpft werden, welche die Anſchauung heiſst, ſ. Anſchauung. Wenn wir z. B. einen gleichſeitigen Triangel nach der Auflöſung des Euklides in der erſten Aufgabe ſeiner Elemente conſtruiren, ſo bringt derſelbe Verſtand, der die logiſche Form eines problematiſchen Urtheils zu Stande bringt, durch den Begriff der Möglichkeit auch einen transſcendentalen Inhalt in die Anſchauung des Triangels, d. h. bringt die verknüpfende einfache Vorſtellung der Möglichkeit eines ſolchen gleichſeitigen Triangels aus ſich ſelbſt hervor, indem er alles, was zur Darſtellung eines ſolchen Triangels gehört, in die Einheit dieſer Darſtellung und damit zugleich zu dem Begriff der Möglichkeit des Gegenſtandes vereinigt. Dieſes letzte thut der Verſtand nehmlich durch dieſelbe Handlung, durch welche er das problematiſche Urtheil hervorbringt. Diejenige Operation des Verſtandes, wodurch er das Mannigfaltige der Anſchauung in die Einheit zuſammenfaſst, durch welche der Gegenſtand derſelben als möglich erkennt wird, und diejenige, durch welche zwei Begriffe zu der Einheit verbunden werden, daſs ſie als verknüpfbar oder in möglicher Verknüpfung mit einander gedacht werden, iſt eine und dieſelbe Operation des Verſtandes. Zwiſchen beiden iſt nur der Unterſchied, daſs jene Möglichkeit die des Gegenſtandes iſt, und alſo den Namen der ſynthetiſchen oder transſcendentalen Einheit verdient; dagegen die andere nur die Möglichkeit in einem Urtheile iſt, und folglich ihr nur der Name einer analytiſchen oder logiſchen Einheit gebührt (C. 104. f.).

5. Es iſt nehmlich ein groſser Unterſchied

zwiſchen der analytiſchen, logiſchen oder formalen, und der ſynthetiſchen oder realen, auch transſcendentalen, Möglichkeit. Die erſtere iſt die Möglichkeit in einem problematiſchen Urtheile, oder eines Begriffs. Die letztere iſt die Möglichkeit in dem Gegenſtande eines Begriffs oder der beurtheilten Sache, daſs nehmlich nicht bloſs die Begriffe im Verſtande, ſondern auch die Gegenſtände derſelben auſser dem Verſtande, ſo verknüpfbar ſind, wie das Urtheil es ausſagt. Soll nehmlich in der Verknüpfung verſchiedener Vorſtellungen die ſynthetiſche Einheit der Möglichkeit erkannt werden, das heiſst, ſoll es ein möglicher Gegenſtand und nicht ein möglicher Begriff ſeyn: ſo muſs

a. ein Gegenſtand vorgeſtellt werden, der als möglich erkannt werden ſoll;

b. da dieſer Gegenſtand nicht wieder bloſs als Gedanke, und doch auch nicht als auſser dem Verſtande befindlich, als wirklich ſoll erkannt werden, ſo muſs eine vermittelnde Vorſtellung ſtatt finden, durch welche dieſer mögliche Gegenſtand vom bloſs möglichen Begriff und auch vom wirklichen Gegenſtande unterſchieden werden kann.

6. Dieſe vermittelnde Vorſtellung iſt das, was Kant das transſcendentale Schema, hier der Möglichkeit, nennt. Es iſt nehmlich die Frage, wie kann das, was bloſs als möglich gedacht wird, als Gegenſtand möglich ſeyn, wie iſt die reale Möglichkeit möglich? Die Möglichkeit muſs mit irgend einer reinen Anſchauung verknüpft ſeyn, die für alle Erfahrung Gültigkeit hat. Dies iſt nun die Anſchauung der Zeit. Alſo hat auch der Verſtandesbegriff der Möglichkeit ſein Schema in der Zeit. Wenn ich mir eine Zeit ſelbſt als möglich vorſtelle, ſo iſt das nichts

anders als die Verknüpfung dieſer Zeit, durch den Begriff der Möglichkeit. Allein hier iſt ein Unterſchied zwiſchen dieſer Art von Verknüpfung durch Begriffe der Modalität und jeder andern durch Kategorien. Die Zeit iſt ſchon ein vollkommen verknüpftes Ganze, ein Gegenſtand, und es kömmt dadurch, daſs ich ſie für möglich erkenne, keine Verknüpfung weiter in ſie ſelbſt hinein; ſo wie in das problematiſche Urtheil, durch Hinzuſetzung des Begriffs möglich zur Copula iſt, wohl die Verknüpfung beſtimmt wird, aber auch ohne dieſes möglich das ganze Urtheil, ſeinem Inhalte nach, das nehmliche iſt, nur unbeſtimmt in Anſehung der Verknüpfung durch die Begriffe der Modalität. Die andern Kategorien hingegen ändern durch die Verknüpfung, die ſie in die Urtheile bringen, dieſe ſelbſt in Anſehung ihres Inhalts. Ich denke mir alſo durch eine mögliche Zeit nicht eine andere Zeit als durch eine wirkliche, denn dieſelbe Zeit kann einmal, d. i. zu einer Zeit bloſs möglich, ein andermal, d. i. zu einer andern Zeit, wirklich ſeyn; ſondern ich ſetze nur denſelben Gegenſtand, ſogar die Zeit ſelbſt, wie man hier ſieht, wenn ich ihn als wirklich denke, in eine beſtimmte Zeit, und wenn ich ihn als möglich denke, in eine unbeſtimmte Zeit. Folglich denken wir uns die Möglichkeit ſchematiſch, oder bildähnlich, verſinnlichen uns dieſelbe als Zeitbeſtimmung, durch die Vorſtellung, daſs der Gegenſtand zwar in die Zeit geſetzt werde, aber nicht in eine beſtimmte Zeit. Die Beſtimmung der Vorſtellung eines Dinges zu irgend einer Zeit, daſs es alſo in die Zeit, obwohl nicht in eine beſtimmte, geſetzt wird, iſt das Schema der Möglichkeit, oder macht, daſs das Mögliche nicht bloſs ein Begriff im Verſtande, ſondern ein, obwohl darum noch nicht exiſtirendes, Ding in der Erfahrung iſt. Mache ich mir nehmlich einen ſolchen Begriff von einem Dinge, worin

kein Widerſpruch iſt, ſo iſt dieſes ein möglicher Gedanke, mein Gedanke iſt etwas mögliches. Stimmt aber dieſe Verknüpfung (Syntheſis) auch mit den Bedingungen der Zeit zuſammen, ſo daſs der Gegenſtand deſſelben zu irgend einer Zeit, unbeſtimmt welche, exiſtiren könnte, dann iſt der Gegenſtand nicht nur denkbar (logiſch möglich), wir bleiben dann nicht bloſs bei dem Begriff ſtehen, ſondern er wird dann als zur Reihe der Erfahrungen gehörbar gedacht, oder er iſt auch real möglich. Man kann dieſe Möglichkeit in der Zeit auch die ſinnliche (*poſſibilitas phaenomenon*) nennen. Hieraus ſehen wir gleich, daſs wir von der überſinnlichen Möglichkeit (*poſſibilitas noumenon*) uns keinen realen Begriff machen können; denn wenn wir das Sinnliche, die Zeit, von der Möglichkeit abſondern, und uns eine Möglichkeit denken wollen, die nicht in der Zeit iſt, ſo bleibt uns bloſs die logiſche Möglichkeit (*poſſibilitas mere logica*) übrig. Die Möglichkeit eines Weſens, das nicht in der Zeit iſt, iſt daher wohl denkbar, aber ob es auſser dem Gedanken, als wirkliches Etwas, möglich iſt, davon wiſſen wir nichts, davon haben wir keine Vorſtellung. Die ſinnliche Möglichkeit oder die Möglichkeit in der Zeit iſt daher eigentlich die einzige transſcendentale. Folgendes Beiſpiel ſetzt die Nothwendigkeit des Schema für die Möglichkeit eines Dinges ins Licht. Es fragt ſich, kann das Entgegengeſetzte in einem Dinge ſeyn? Wäre die Rede von einem Begriff, ſo wäre die Antwort: ein Begriff, in welchem etwas Entgegengeſetztes ſeyn ſoll, enthält einen Widerſpruch, und iſt nicht möglich. Allein das Mögliche in der Zeit kann Beſtimmungen haben, die nach einander ſtatt finden. Ein Ding in der Zeit iſt veränderlich, und es kann daher immer noch daſſelbe Ding ſeyn, ob es wohl zu einer andern Zeit Beſtimmungen hat, die denen zu einer frühern Zeit ge-

rade entgegen gesetzt sind. Derselbe Tisch, der im vorigen Jahr ganz schwarz war, kann in diesem Jahre ganz weiss seyn; nur zu gleicher Zeit kann er das nicht seyn. Zugleich und Nacheinander sind Bedingungen der Zeit, und in dem Mangel der Zusammenstimmung der Verknüpfung verschiedener Vorstellungen, z. B. des Tisches als schwarz und als weiss, mit der Zeitbedingung des Zugleichseyns besteht die sinnliche Unmöglichkeit der Sache; hingegen in der Zusammenstimmung jener Verknüpfung mit der Zeitbedingung des Nacheinanderseyns die sinnliche, für uns einzige reale, Möglichkeit der Sache (C. 184. M. I, 205.).

7. Wir haben also nun ein Kennzeichen (einen Charakter) der realen Möglichkeit gefunden, welches zugleich das ganze Wesen derselben ausdrückt, in so fern wir sie erkennen können. Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung übereinkommt, ist möglich (C. 265.), s. Erfahrungsurtheil, 11. C. 4. a. und Modalität. Die formalen Bedingungen der Erfahrung sind aber alles das, was an allen Gegenständen der Erfahrung anzutreffen seyn muss, und ohne welches sie gar nicht Gegenstände unserer Erfahrung seyn könnten. Man kann diese Bedingungen daher auch die objective Form der Erfahrung überhaupt nennen, und sie enthält eine Verknüpfung (Synthesis) von Vorstellungen, welche zur Erkenntniss der Erfahrungsgegenstände erfordert wird. Jede Verknüpfung von Vorstellungen wird im Verstande zu einer Einheit zusammengefasst, und diese heisst ein Begriff. Dieser Begriff hat keinen Gegenstand oder ist leer, (s. Begriff, leerer), wenn die Verknüpfung, die er in sich fasst, so willkührlich ist, dass sie auf keine Weise zu irgend einer Erfahrung gehört. Sie kann aber auf zweierlei Art zur Erfahrung gehören. Man findet entweder diese Verknüpfung

wirklich in der Erfahrung, dann ist die Verknüpfung im Verstande aus der Erfahrung entlehnte, und der Begriff empirische, oder die Erfahrung kann ohne eine solche Verknüpfung gar nicht statt finden, die Erfahrung beruhet, in Ansehung ihrer Form, auf dieser Verknüpfung, dann gehört diese Verknüpfung in Verstande auch zur Erfahrung, weil der Gegenstand einer solchen Verknüpfung nur in der Erfahrung angetroffen werden kann; allein der Begriff ist rein oder aus dem Erkenntnissvermögen selbst entsprungen. Hier hat man also den Charakter der Möglichkeit, man kann es empirische*) Möglichkeit nennen, wenn das Ding wirklich in der Erfahrung existirt, und man es darum für möglich anerkennt; und es ist eine Möglichkeit *a priori*, wenn das, was man für möglich hält, existiren muss, weil es eine nothwendige Form der Erfahrung ist. Denn wo will man den Charakter der Möglichkeit eines Gegenstandes, der durch einen synthetischen Begriff *a priori* (einen solchen, durch den unabhängig von aller Erfahrung die Einheit einer Verknüpfung von Vorstellungen vorgestellt wird) gedacht worden, hernehmen, wenn nicht die Verknüpfung (Synthesis) durch diesen Begriff die Form der Gegenstände ist und so sie möglich macht? Dass in einem solchen Begriffe kein Widerspruch enthalten seyn müsse, ist allerdings eine nothwendige logische Bedingung (*conditio sine qua non*), wodurch sein Gegenstand vom Undinge (*nihil negativum* s. Ding, 4.) unterschieden wird; aber zur Möglichkeit eines solchen Gegenstandes, als durch den Begriff gedacht wird, welches man auch die

*) Was moralische Möglichkeit sei, findet man im Art. Gegenstand §. 8. und in Möglichkeit, 14. vornehmlich aber Wille. Es ist nehmlich die Möglichkeit durch einen Willen (U. XII.).

objective Realität des Begriffs, oder der Syntheſis, dadurch er erzeugt wird (daſs er einen Gegenſtand hat, nicht leer iſt), nennen kann, bei weitem nicht genug. Dieſe muſs jederzeit auf Principien der Erfahrung und nicht auf dem Grundſatze der logiſchen Analyſis (dem Satze des Widerſpruchs) beruhen (C. 624. *) T. 6.). So iſt z. B. eine Figur, die von zwei geraden Linien eingeſchloſſen, ein ſynthetiſcher Begriff *a priori*, der keinen Widerſpruch enthält. Denn die darin enthaltenen Vorſtellungen von geraden Linien, daſs ihrer zwei ſind, und daſs ſie an den Endpuncten zuſammenſtoſsen oder den Raum einſchlieſsen, widerſprechen ſich einander nicht, und alſo iſt eine ſolche Figur logiſch möglich. Allein ſie iſt dennoch real unmöglich, denn bei der Conſtruction derſelben im Raume, durch welche ihre reale Möglichkeit gezeigt werden ſoll, findet ſich, daſs eine ſolche Figur nicht mit den Bedingungen des Raums übereinkommt, und daſs zwei gerade Linien keinen Raum einſchlieſſen, ſondern wenn ihre Endpuncte zuſammen ſtoſſen, die Linien auf einander fallen, und beide dann eine und dieſelbe Linie ſind *) (C. 267. f. M. I, 318.).

Aus dieſem allen ſieht man nun, daſs es ein bloſses Blendwerk iſt, wenn man die in 3. angeführte Erklärung der logiſchen Möglichkeit des Begriffs (daſs er ſich nehmlich nicht ſelbſt widerſpricht) für eine Erklärung der transſcen-

*) Hiernach iſt die Stelle im 2. B. I. Abth. S. 111. dieſes Wörterbuchs. Z. 13. v. u. von den Worten: eine gerade bis, Z. 2. zu den Worten: ſind auch, wegzuſtreichen. Ich hatte mich durch das Beiſpiel in C. 348. 4. verleiten laſſen, welches dort, wie hier, eine Uebereilung iſt. Im Prädicat zwei Seiten als Begriff und nicht als Anſchauung, liegt wirklich nichts, welches dem Begriff eines eingeſchloſſenen Raums, im Subject, widerſpricht.

dentalen Möglichkeit der Dinge (dafs dem möglichen Begriff ein Gegenſtand correſpondire) unterſchieben will (ſ. 5.). Das Kennzeichen der logiſchen Möglichkeit iſt allerdings der Satz des Widerſpruchs, wenn dieſer einem Begriff nicht entgegen ſtehet, ſo iſt er möglich. Alles hingegen, was in ſich ſelbſt widerſprechend iſt, iſt logiſch unmöglich. In jeder Möglichkeit mufs das Etwas, was gedacht wird, und dann die Uebereinſtimmung desjenigen, was in ihm gedacht wird, mit dem Satze des Widerſpruchs, unterſchieden werden. Ein Triangel, der einen rechten Winkel hat, iſt logiſch möglich. Der Triangel ſowohl, als der rechte Winkel ſind die Data oder das Materiale zu dem Möglichen, die Uebereinſtimmung aber des einen mit dem andern nach dem Satze des Widerſpruchs ſind das Formale der Möglichkeit oder das Logiſche in derſelben, weil die Vergleichung der Prädicate mit ihren Subjecten nach dem Grundſatz der logiſchen Analyſis nichts anders als eine logiſche Beziehung iſt (S. II. 168. f.). Das Kennzeichen der transſcendentalen Möglichkeit iſt die ſinnliche Anſchauung (die einzige Anſchauung, die wir haben); wenn dieſe dem Begriff kann beigegeben werden, wie in der Geometrie jedesmal durch die Auflöſung der Aufgaben geſchieht, ſo iſt der Gegenſtand des Begriffs real möglich. Wenn nun alle ſinnliche Anſchauung weggenommen wird, ſo bleibt nur noch die logiſche Möglichkeit übrig, d. i. die Möglichkeit des Begriffs oder Gedankens. Bei der realen Möglichkeit iſt aber davon die Rede, ob ein ſolcher Begriff, z. B. eines gleichſeitigen Triangels, auch einen Gegenſtand habe, ob es ein ſolches Ding gebe, und der Begriff alſo auch nicht leer ſei, ſondern etwas bedeute; und dieſes zu zeigen, damit fängt Euklides ſeine Elemente an, wodurch er nun einen Gegenſtand zu ſeinem, an der Spitze des Buchs erklärten, Begriff bekommt, von dem er

etwas in Lehrſätzen behaupten kann. Daher kann auch kein Syſtem der Geometrie mit einem Lehrſatz, ſondern jedes muſs mit einer Aufgabe anfangen (C. 302.).

Es iſt aus dem Vorhergehenden zu ſehen, daſs die logiſche Möglichkeit wegfalle, nicht allein, wenn ein Widerſpruch im Urtheil oder Begriff anzutreffen iſt, ſondern auch wenn kein Materiale, kein Datum zu denken, da iſt. Denn alsdann iſt nichts Denkliches gegeben, alles logiſch Mögliche aber iſt etwas, was gedacht werden kann, und dem die logiſche Beziehung, gemäſs dem Satze des Widerſpruchs, zukommt (S. II, 169. f.). Dies Materiale wird aber entweder durch die Empfindung gegeben, oder durch das Erkenntniſsvermögen; im erſtern Fall iſt der Gegenſtand deſſelben in der Erfahrung da, im letztern Fall muſs er in derſelben vorhanden ſeyn; im erſtern Fall erkenne ich *a poſteriori* und im letztern Fall *a priori*, aber nur die Form *a priori* vom Dinge. Daher heiſst *a priori* erkennen, etwas aus ſeiner bloſsen Möglichkeit erkennen, weil eben die Form das iſt, was es möglich, ſo wie die Empfindung das, was ein Ding wirklich macht. Die Möglichkeit beſtimmter Naturdinge kann nicht aus bloſsen Begriffen erkannt werden; denn aus dieſen kann wohl die Möglichkeit des Gedankens (daſs er ſich nicht ſelbſt widerſpreche), aber nicht des Gegenſtandes (daſs er mit den formalen Bedingungen der Erfahrung übereinſtimme), als Naturdinges, erkannt werden, welches auſser dem Gedanken (oder als exiſtirend) gegeben werden kann. Alſo wird dazu Anſchauung entweder *a priori* oder *a poſteriori* erfordert (N. IX.).

8. Und nun können wir den ausgebreiteten Nutzen und Einfluſs dieſes Poſtulats der Möglichkeit daran erkennen, daſs nach demſelben nur dasjenige für möglich erkannt werden kann, was

ſich entweder in der Erfahrung wirklich vorfindet, oder vorfinden muſs. Wenn ich mir ein Ding vorſtelle, das beharrlich iſt, ſo daſs alles an demſelben Wechſelnde bloſs zu ſeinem Zuſtande gehört, d. i. eine Subſtanz, ſo kann ich die Möglichkeit eines ſolchen Dinges nie daraus erkennen, daſs in dem Begriff deſſelben kein Widerſpruch iſt. Eben ſo enthält der Begriff der Urſache keinen Widerſpruch, ob es aber darum wirkliche Urſachen geben könne, kann daraus nicht gefolgert werden. Endlich kann ich mir ſehr wohl die Wechſelwirkung der Subſtanzen auf einander vorſtellen, ohne daſs in dieſem Begriffe ein Widerſpruch liegt, aber die Möglichkeit ſolcher wirklichen Wechſelwirkungen folgt doch daraus noch nicht. Nur daran erkennt man die objective Realität aller dieſer Begriffe, oder (wie man es auch nennen kann) die tranſcendentale Wahrheit derſelben (daſs ſie einen wirklichen Gegenſtand haben können), oder die Möglichkeit ihres Gegenſtandes, daſs ohne Subſtanzen, Urſachen, Wechſelwirkungen gar keine Erfahrungsgegenſtände und Erfahrungserkenntniſs ſtatt finden könnte, und daſs ſie alſo nothwendig exiſtiren müſſen (C. 268. f. M. I, 319.).

9. Wer alſo aus dem Stoffe, den uns die Wahrnehmung darbietet, ſich Begriffe von Subſtanzen u. ſ. w. machen, und ſie darum für real möglich halten wollte, weil er ſie logiſch möglich, oder keinen Widerſpruch in ihrem Begriff findet, der würde in lauter Hirngeſpinnſte gerathen, weil dieſe Begriffe weder von der Erfahrung entlehnt (empiriſch), noch Formen der Erfahrung (rein), folglich ganz leer (ohne allen Gegenſtand) ſind. Man kann dieſe Begriffe gedichtete nennen, ihnen fehlt es gänzlich an dem Charakter der Möglichkeit ihrer Gegenſtände, ſie haben keine objective Realität. Ein im Raume befindlicher Geiſt, eine Vorherſehungskraft des Zukünftigen, eine Gemein-

ſchaft der Gedanken zwiſchen entfernten Perſonen, ſind gedichtete Subſtanzen, Urſachen, Wechſelwirkungen, deren Möglichkeit nicht erkannt werden kann, Begriffe, die keine tranſcendentale Wahrheit haben, ob ſie wohl logiſche Wahrheit, d. i. keinen Widerſpruch enthalten. Dies alles ſind nur erdichtete Verhältniſſe der Dinge zu einander; will man ſich aber gar neue Beſchaffenheiten erdichten, oder Realitäten denken, ſo geht das gar nicht, und hier läſst ſich auch, ohne den Stoff aus der Erfahrung zu nehmen, gar nichts ausrichten. Hier iſt es alſo unnütz nach der Möglichkeit zu fragen, denn Niemand wird je eine Realität erſinnen, die in der Erfahrung nicht vorkäme und nach deren Möglichkeit zu fragen nöthig wäre. Dies rührt daher, weil alle Realität nur auf Empfindung (ſinnlicher Eindrücke) beruhet, dieſe allein kann die Materie der Erfahrung (die Realitäten) geben, dahingegen die Formen des Verhältniſſes, (Subſtanz, Urſache u. ſ. w.) lediglich im Verſtande liegen, und ſich die Empfindungen nur nach denſelben ordnen, daher ſich auch mit denſelben in Erdichtungen ſpielen läſst (C. 269. f. M. I, 320.).

10. Aus dem vorhergehenden iſt zu ſehen, wie die Möglichkeit mancher Dinge, nehmlich derer, deren Begriffe empiriſch ſind, nur aus der Wirklichkeit in der Erfahrung kann abgenommen werden. Die Möglichkeit aller übrigen Dinge iſt entweder erdichtet, und es läſst ſich über dieſelbe nichts entſcheiden, oder es iſt die Möglichkeit der Dinge, deren Begriffe *a priori* ſind, und dieſe kann nur aus der Nothwendigkeit derſelben für die Erfahrung erkannt werden. Aus den bloſsen Begriffen allein läſst ſich alſo niemals die Möglichkeit ihrer Gegenſtände erkennen, ſondern dieſe folgt ſtets nur entweder aus der Wirklichkeit, oder daraus, daſs dieſe Begriffe formale und objective Bedingungen ſind, d. i. ſolche, ohne

welche keine Gegenſtände der Erfahrung ſtatt finden würden. Siehe, was von der realen Möglichkeit eines Triangels auſser der reinen Vorſtellung deſſelben im Art. Conſtruiren, 4. geſagt iſt.

11. Man hat die Frage aufgeworfen, ob das Feld des Möglichen gröſser ſei, als das Feld des Wirklichen, d. i. da alles Wirkliche auch möglich iſt, ob es wohl etwas Mögliches gebe, was nicht wirklich ſei. Dies iſt eine Frage, welche die bloſſe logiſche Analyſis des Begriffs des Möglichen nicht auflöſen kann, die, weil der Begriff des Möglichen einfach iſt, nicht einmal möglich iſt, ſondern zu deren Auflöſung die Metaphyſik die Kunſtgriffe enthalten müſste (ſie iſt eine Frage von ſynthetiſcher Auflöſung aus bloſser Vernunft). Dieſe Frage will ungefähr ſo viel ſagen, als: ob es auſser den Wahrnehmungen aller wahrnehmenden Subjecte, die zuſammen das Feld eines einzigen Erfahrungsganzen ausmachen, noch Wahrnehmungen geben könnte, mit denen jene auch ein Ganzes ausmachen könnten? Es fragt ſich alſo

a. ob noch andere Dinge möglich ſind, als die wirklichen?

b. ob noch andere Dinge möglich ſind, als die nothwendigen?

Die erſte Frage fragt, ob noch ein ganz anderes Feld der Materie ſtatt finden könne, als das unſrer wirklichen Wahrnehmungen? Das kann der Verſtand nicht entſcheiden, denn ſein Geſchäft iſt nur, das durch die Sinne Gegebene (die Materie, die wir wahrnehmen) zu verknüpfen. Die zweite Frage fragt, ob noch andere Formen der Anſchauung, als Raum und Zeit, oder andere Formen des Verſtandes, als die discurſiven des Denkens oder der Erkenntniſs durch Begriffe, und ob noch andere Kategorien, als die zwölfe, ſtatt finden können. Dergleichen können wir uns aber auf keine Weiſe erdenken und faſslich machen, und ſie wür-

den auch nicht zu dem Inbegriff und Context unſrer Erfahrung gehören. Wie hat man denn aber ein ſo gröſses Reich der Möglichkeit herausgebracht, das weit gröſser ſeyn ſoll, als das Reich der Wirklichkeit, und wovon das letztere nur ein kleiner Theil ſeyn ſoll? Auf folgendem Wege, von dem es aber gleich in die Augen fällt, daſs er eben zu keinen groſsen Entdeckungen führen kann. Alles Wirkliche iſt möglich, das giebt jeder zu. Wenn man dieſen Satz nun umkehrt, ſo wird nach den Regeln der Logik nur ein particularer (beſonderer) Satz daraus: Einiges Mögliche iſt wirklich. Dies ſcheint nun ſo viel zu bedeuten, als: Es giebt viel Mögliches, was nicht wirklich iſt. Zwar ſagt Baumgarten (Metaph. §. 41.), die Wirklichkeit ſei die Erfüllung der Möglichkeit (*complementum poſſibilitatis*), d. i. das, was noch zur Möglichkeit hinzukommen muſs, damit es wirklich werde, und ſo ſcheint es, als könne es mehr Mögliches als Wirkliches geben, mehr ſolches, woran jenes Complement (das zur Vollendung nöthige Stück) fehlt, als ſolches, woran es zu finden iſt. Allein, was zum Möglichen hinzukommen ſollte, damit es wirklich würde, müſste folglich ein Nichtmögliches oder ein Unmögliches ſeyn. Soll aus dem bloſs Möglichen das Wirkliche werden, ſo muſs das, was mit den formalen Bedingungen der Erfahrungen zuſammenſtimmt (das Mögliche) noch mit irgend einer Wahrnehmung in Verknüpfung ſtehen (auch den Charakter der Wirklichkeit an ſich haben). Denn das Wirkliche wird entweder ſelbſt wahrgenommen, oder ſteht doch mit irgend einer Wahrnehmung nach empiriſchen Geſetzen in Verknüpfung. Durch die Wirklichkeit eines Dinges ſetze ich freilich mehr, als die bloſse Möglichkeit, aber nicht in dem Dinge, von dem ich die Wirklichkeit behaupte. Denn das Ding ſelbſt enthält nicht mehr, wenn es wirklich iſt, als es enthält,

wenn es blofs möglich ist. Sondern, da die Möglichkeit blofs ein Setzen des Dinges in Beziehung auf den Verstand (dessen Erfahrungsgebrauch) war, so ist die Wirklichkeit zugleich eine Verknüpfung des Dinges mit der Wahrnehmung. Dafs aber mehr als eine einzige, alles befassende Erfahrung möglich sei, also noch eine andere Reihe von Erscheinungen, als die, mit der alle Wahrnehmungen im durchgängigen Zusammenhange stehen, läfst sich aus unsern Wahrnehmungen nicht schliefsen, und ohne diese Wahrnehmungen noch viel weniger. Denn ohne einen, durch die Sinne gegebenen, Stoff läfst sich überall nichts denken, wie wollten wir denn noch eine Reihe von ganz andern Wahrnehmungen, als möglich, ausdenken können. Wenn man wissen will, ob noch Dinge möglich sind, die mit unsern Erfahrungen nicht in nothwendiger Verknüpfung nach empirischen Gesetzen stehen, so dafs wir sie auch nie wahrnehmen können, z. B. Dinge an sich; so will man eigentlich wissen, ob Dinge in aller Absicht (ohne alle Bedingung) möglich sind. Allein wir kennen nur Dinge, die unter Bedingungen möglich sind, die selbst blofs möglich sind; nehmlich Dinge, die unter Voraussetzung der formalen Bedingungen der Erfahrung, Raum, Zeit, Kategorien, Bewufstseyn u. s. w. möglich sind, diese Bedingungen sind aber selbst blofs möglich als objective Formen der Erfahrung, folglich können beide, die Erfahrungsgegenstände und ihre formalen Bedingungen, nicht in aller Absicht, oder unbedingt, möglich seyn, und von andern Dingen wissen wir nichts, und können nichts von ihnen wissen (C. 282. 287. *) M. I, 332.). Hieraus folgt also, dafs alles reale Mögliche etwas Wirkliches sei, entweder ein wirkliches Ding, oder eine wirkliche Bestimmung irgend eines Dinges; so wie alles logische Mögliche ein wirklicher Begriff ist, der aber leer seyn kann. Dieses hat auch schon Diodorus Kronus eingesehen:

nichts iſt möglich, behauptet er, als was geſchehen iſt, oder geſchehen wird (ſ. Tiedemann Geiſt der ſpec. Philoſ. 2 B. S. 405. f.). So wie in der Mathematik die Conſtruction das einzige Mittel iſt, ſich von der realen Möglichkeit eines Begriffs zu verſichern, ſo iſt es von empiriſchen Gegenſtänden die Darſtellung in der Erfahrung. Daher iſt nur das möglich, was geſchieht; das aber, was geſchah, war möglich, und was geſchehen wird, wird, kann möglich ſeyn.

12. Die abſolute oder unbedingte Möglichkeit, die Möglichkeit in aller Abſicht, iſt kein bloſser Verſtandesbegriff, ſondern ein Vernunftbegriff. Die Vernunft iſt eigentlich das Vermögen des Unbedingten; wenn wir alſo alle Bedingungen des Möglichen in Gedanken aufheben, und fragen nach dem Möglichen, was nicht auf den formalen Bedingungen der Erfahrung beruht, ſo heiſst das, ob der Begriff von Etwas, das nicht von den Erfahrungsgegenſtänden abhänge, alſo von Dingen an ſich, nicht leer ſei, ſondern einen Gegenſtand, alſo objective Realität oder transſcendentale Wahrheit habe. Dieſen Begriff von einer unbedingten Möglichkeit kann man aber zur Erfahrungserkenntniſs gar nicht gebrauchen, er hat, wie alle Vernunftbegriffe, einen ganz andern Gebrauch (C. 284. f. M. I, 335.), ſ. Abſolut.

13. Wir wollen nun eine Anwendung dieſer richtigen Begriffe von der realen Möglichkeit kennen lernen, und ſehen, wie die Verwechſelung derſelben mit der logiſchen Einfluſs auf metaphyſiſche Beweiſe gehabt hat. Wir haben geſehen, daſs die Möglichkeit der Gegenſtände der Sinne ein Verhältniſs derſelben zu unſerm Denken iſt, daſs wir nehmlich dasjenige möglich nennen, was an den Gegenſtänden die empiriſche Form iſt, d. i. die Form, welche alle Erfahrungs-

gegenſtände annehmen müſſen, weil dieſe Form *a priori* von den Gegenſtänden gedacht werden kann. Daher können wir ſagen, Naturſubſtanzen, Naturkräfte u. ſ. w. ſind möglich. Wir haben ferner geſehen, und im Art. Daſeyn iſt es noch weiter ausgeführt, daſs ſo wie die Möglichkeit eines Gegenſtandes in unſerm Erkenntniſsvermögen liegt, das Daſeyn deſſelben in der Empfindung zu ſuchen iſt, durch welche die Materie, ſo wie durch das Erkenntniſsvermögen die Form gegeben ſeyn muſs. Die Möglichkeit der Materie, oder die Realität in der Erſcheinung, beruhet alſo auf der Empfindung, ohne welche wir uns gar nicht Materie als möglich denken können; die Möglichkeit der Form der Erſcheinung beruhet hingegen auf dem Anſchauungsvermögen und dem Verſtande, ſo daſs wir uns ebenfalls keine andern Formen der Anſchauung und der Begriffe denken können. Und eben hieraus ſehen wir auch, warum alles Wirkliche möglich ſeyn muſs, weil nehmlich alles, was empfunden wird, auch den Bedingungen der Erfahrung unterworfen ſeyn muſs. Da wir aber bei den Formen der Anſchauung und des Denkens von aller Materie abſtrahiren können, ſo ſcheint es, als wären auch wohl noch andere Gegenſtände, als die wirklichen, möglich. Und ſo heiſst alſo möglich, was den Formen des Anſchauens und Denkens gemäſs, wirklich aber was empfunden werden kann. Wenn wir nun einen ſinnlichen Gegenſtand ſo betrachten wollen, als wollten wir alles von ihm ſagen, was nur in jeder Rückſicht von ihm zu ſagen iſt, ſo müſste er mit allem dem verglichen werden, was nur in der Sinnenwelt vorkömmt, um entweder zu ſagen, er habe es an ſich, oder nicht. Nún muſs alles dasjenige, was das Ding ſelbſt ausmacht, durch die Sinne gegeben ſeyn, denn wir können uns von keinem Dinge die Materie, woraus es beſteht, bloſs denken. Das Ding ſelbſt aber muſs doch, als Erfahrungsgegenſtand, zu allen übrigen

Dingen der Sinnenwelt gehören und mit ihnen in Verbindung ſtehen. Alſo kann man ſich alle Dinge ſo vorſtellen, daſs jedes derſelben von der geſammten Materie, aus der die ſinnlichen Gegenſtände beſtehen, ſeinen Antheil hat, und durch die Beſchränkung der geſammten Materie auf dieſen Antheil möglich, von jedem andern Dinge unterſchieden und durchgängig beſtimmt iſt, daſs man nehmlich ſagen kann, was er in Anſehung der geſammten Materie an ſich hat, und was er nicht an ſich hat ſ. Beſtimmung, 3. Dies alles gilt aber nur von ſinnlichen Gegenſtänden; allein da in der Erfahrung die ſinnlichen Gegenſtände Dinge an ſich (nicht bloſse Gedanken) ſind, und folglich vorſtehende Gründe, Gründe der Möglichkeit der Dinge an ſich in der Erfahrung (der empiriſchen Realität ihrer Möglichkeit), ſo dehnen wir, wenn uns dieſe kritiſchen Unterſuchungen nicht warnen und davon zurückhalten, dieſe Gründe auch über die Dinge an ſich aus, welche auſser dem Felde der Erfahrung liegen ſollen, und nicht durch unſre Sinne vorgeſtellt werden (halten das Princip unſerer Begriffe der empiriſchen Möglichkeit der Dinge für das Princip einer transſcendentalen Möglichkeit der Dinge überhaupt, ohne Unterſchied, ob ſie ſinnliche oder überſinnliche ſind) (C. 609. M. I, 706.). Hieraus entſteht nun die Vernunftvorſtellung von einem Inbegriff aller Realitäten (der Materie aller Dinge); der Gegenſtand zu dieſem Inbegriff iſt aber ebenfalls bloſs eine Vernunftvorſtellung oder ein transſcendentales Ideal der Vernunft, ſ. Ideal, transſcendentales. Dieſes Ideal enthält den Begriff des Urweſens oder Gottes, ſ. Gott, 28. Allein da dieſes Urweſen als einfach gedacht werden muſs, ſo kann es nicht als der Inbegriff aller Materie, und ſo alle Dinge als Theile der Gottheit gedacht werden, denn ſonſt wäre das Urweſen ein bloſs Zuſammengeſetztes aus lauter

abgeleiteten (auf eine gewiſſe Menge, als Theile der geſammten, Materie beſchränkten) Weſen, welches nicht möglich iſt, weil ſonſt nicht dieſe Weſen von ihm, ſondern daſſelbe von dieſen Weſen abgeleitet werden müſste, welches gegen die Abſicht iſt, nehmlich die Möglichkeit der Dinge abzuleiten. Folglich müſſen wir uns das Urweſen als den Grund aller Materie und ſo aller Dinge denken (C. 607. M. I, 702.). Dies iſt nun der Gang der Vernunft, die Möglichkeit und das Daſeyn Gottes *a priori* zu beweiſen. Allein bei dieſem Begriff von einer abſoluten Möglichkeit, die ſie ſich durch die Vorſtellung eines Urweſens (eines Ideals, oder Gegenſtandes, der in der Vernunft ſeinen Sitz hat) realiſirt, verkennt man ganz den Zweck dieſer Vernunftidee und überſchreitet den ächten Gebrauch derſelben, wenn man ſie ſo betrachtet, als habe nun der Begriff objective Realität, als ſei die Möglichkeit eines ſolchen Urweſens auf dieſe Art durch die Vernunft gegeben, als müſſe man nun ein ſolches Urweſen, das Ding ſelbſt, für möglich, ja ſogar für wirklich, erkennen. Dieſe objective Realität iſt eine bloſse Erdichtung, denn das Mannigfaltige zu einem ſolchen Dinge iſt nicht durch Empfindung gegeben, und dies iſt doch das einzige Kennzeichen des Daſeyns, auch iſt die Form des Dinges nicht die eines Erfahrungsgegenſtandes, und dies iſt doch das einzige Kennzeichen der realen Möglichkeit. Das Mannigfaltige dieſes Dinges iſt uns bloſs durch unſre Idee gegeben, da dies nun nicht die Materie ſelbſt ſeyn kann, ſondern nur der Grund der Materie, ſo läſst ſich daſſelbe nicht einmal denken, denn alles Erdichten iſt hier unmöglich, und eben darum iſt auch alles Fragen nach dem, woraus die Gottheit beſteht, ganz umſonſt. Der Zweck der Idee einer abſoluten Möglichkeit der Dinge iſt bloſs, wie bei allen Ideen, die Erfahrungserkenntniſs in ein ſyſtematiſches Ganze zu be-

faſſen, und ſie ſich als ein Vollendetes darzuſtellen. Darum ſtellt ſie ſich den Inbegriff aller Materie vor, um ſo jedes Ding in Anſehung derſelben als durchgängig beſtimmt zu denken, oder ſo vorzuſtellen, daſs demſelben etwas davon (ſein Antheil, woraus es eben beſteht) zukomme (welches die bejahende Beſtimmung iſt), alles übrige aber nicht zukomme (welches die verneinende Beſtimmung iſt, oder auch die Beſtimmung derſelben durch die Prädicate in unendlichen Urtheilen, ſ. Beſtimmung, 3. g.) (C. 608. f. M. I, 704. 705.), ſ. auch Gott, 32., Diſciplin, 18. und Kategorie, 24.

14. Wir wollen nun dieſe richtigen Begriffe von der Möglichkeit auf Gegenſtände der praktiſchen Vernunft anwenden. Die Möglichkeit der moraliſchen Begriffe und einer praktiſchen (moraliſch-geſetzgebenden) Vernunft kann gar nicht bezweifelt werden, denn dieſe beweiſet ihre und ihrer Begriffe Realität oder reale Möglichkeit durch die That oder die Wirklichkeit, ſ. Expoſition, 25. ff. (P. 3.). Giebt es aber eine moraliſch-geſetzgebende Vernunft, ſo giebt es auch eine transſcendentale Freiheit, ſ. Imperativ, kategoriſcher, 13. und zwar eine abſolute Freiheit, von der aus der bloſſen ſpeculativen Vernunft weder die Wirklichkeit noch die Möglichkeit gezeigt werden kann, ſo daſs man bloſs zeigen kann; es ſei ein bloſs problematiſcher Begriff, d. i. ein ſolcher, von dem es unentſchieden bleibe, ob er einen Gegenſtand habe oder nicht, ſ. Freiheit, 27. Die objective Realität des Begriffs einer transſcendentalen Freiheit oder die reale Möglichkeit dieſes Gegenſtandes kann aus bloſsen Principien des Wiſſens unmöglich hergeleitet werden (M. II, 163. P. 4.). Dieſe Realität des Begriffs der Freiheit wird durch ein vorhandenes, unumſtöſsliches nothwendiges Geſetz der moraliſch-geſetzgebenden

Vernunft bewieſen, deſſen Daſeyn wir nicht leugnen können, ſ. Freiheit, 31. ff. Dieſer Begriff der Freiheit macht zugleich den Schluſsſtein von dem ganzen Gebäude eines Syſtems der reinen ſpeculativen und praktiſchen Vernunft, indem er die Sinnenwelt an eine überſinnliche Welt knüpft, und lehrt, daſs das Wollen, das ſeinen Grund in dem Ueberſinnlichen hat, in der ſinnlichen Welt ſeine Wirkungen äuſsere, daſs aber das handelnde Subject zu beiden Welten gehöre, ſ. Freiheit, 35. ff. Und damit bekommen auch die Ideen von Gott und Unſterblichkeit Realität, ſ. Glaubensſache, 3. und 4. (M. II, 164. P. 4.). Freiheit iſt die einzige Idee, wovon wir die Möglichkeit *a priori* wiſſen, weil das moraliſche Geſetz, welches ohne Freiheit nicht möglich iſt, eine Thatſache der Vernunft oder *a priori* iſt. Das moraliſche Geſetz iſt darin das einzige Ding ſeiner Art, daſs es da iſt oder exiſtirt, ohne das gewöhnliche Kennzeichen des Daſeyns, Empfindung durch die Sinne, zu haben. Die Vernunft drängt uns daſſelbe auf, und Niemand kann es wegvernünfteln; und es ſetzt durchaus Freiheit als ſeine Bedingung voraus, ſ. Freiheit, 31. ff. und Autonomie, 10, b. Wir wiſſen alſo die Möglichkeit der Freiheit *a priori*, aber wir können dieſe Möglichkeit nicht weiter einſehen, wir wiſſen nicht die Möglichkeit dieſer Möglichkeit, auch würde alle Ableitung dieſe Freiheit in Nothwendigkeit oder Nichtfreiheit verwandeln. Wir können aber darum die Möglichkeit der Freiheit nicht einſehen, weil ſie etwas überſinnliches iſt, indem alles Sinnliche Geſetzen unterworfen iſt, wodurch es nothwendig wird. Die Freiheit unterſcheidet ſich aber auch von den Ideen von Gott und Unſterblichkeit dadurch, daſs man ihre Möglichkeit wiſſen kann, dahingegen man die Möglichkeit Gottes und der Unſterblichkeit weder einſehen noch wiſſen kann. Denn das moraliſche Geſetz kann ohne Freiheit nicht ſtatt finden, aber wohl ohne Gott und Un-

ſterblichkeit. Aber es iſt nicht möglich, daſs der durchs moraliſche Geſetz beſtimmte Wille ſich einen Endzweck ſetze, und ein höchſtes Gut als das nothwendige Object alles ſeines Trachtens anſehe, ohne einen Gott und eine Unſterblichkeit anzunehmen, ſ. Glaubensſache und Gut, höchſtes (M. II, 165. P. 5. f.). Die Begriffe von Gott, Freiheit und Unſterblichkeit, für welche die Speculation nicht hinreichende Gewährleiſtung ihrer Möglichkeit findet, ſind im moraliſchen Gebrauche der Vernunft zu ſuchen, und gründen ihre Möglichkeit auf denſelben, indem die Freiheit die Bedingung oder der Grund des Daſeyns (*ratio eſſendi*) eines moraliſchen Geſetzes, und dieſes alſo der Grund unſers Wiſſens der Möglichkeit (*ratio cognoſcendi*) der Freiheit iſt (P. 5. *)), und indem Gott und Unſterblichkeit die Bedingung des höchſten Guts oder der Grund der Möglichkeit des nothwendigen Endzwecks alles unſers Wollens iſt, und wir alſo dieſen Endzweck nicht wollen können, ohne die Wirklichkeit jener Gegenſtände vorauszuſetzen oder zu glauben, und daraus ihre Möglichkeit abzuleiten (M. II, 166. P. 7. f.). Die Möglichkeit ſolcher Gegenſtände, wie das höchſte Gut, und die darauf ſich beziehenden Maximen oder moraliſchen Geſetze, iſt eine moraliſche oder praktiſche Möglichkeit, weil ſie ihren Grund in den formalen Bedingungen des Wollens haben, und mit denſelben zuſammen ſtimmen (P. 207.). Ueber die Unterſcheidung möglicher Dinge von wirklichen ſ. noch Wirklichkeit. Von den Prädicabilien dieſer Kategorie ſ. Veränderung und Vergehen. S. übrigens auch: Meinen, Meinungsſache, Natur, Modalität und Vernunftbegriff.

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. I. Buch I. Hauptſt. II. Abſch. S. 100. f. — III. Abſchn. S. 104. ff. — II. Th. I. Abſchn. II. Buch. I. Hauptſt. S. 184. — II. Buch. II. Hauptſt.

III. Abſchn. S. 267. ff. — S. 282. ff. — S. 287 *) III. Hauptſt. S. 302. — II. Abth. II. Buch. III. Hauptſt. II. Abſchn. S. 607. ff. — II. Buch. II. Hauptſt. IV. Abſchn. S. 624.

Deſſ. Logik. §. 30. S. 169. f.

Deſſ. Met. Anf. der Tugendl. Einleit. I. S. 6.

Deſſ. Der einz. mögl. Beweisgr. I. Abth. II. Betr. 1 u. 2. S. 16. ff.

Deſſ. Met. Anf. der Naturw. Vorr. S. IX.

Deſſ. Critik der practiſchen Vern. Vorr. S. 3. ff.

Moment,

momentum, *moment*, ſ. Empfindung, 6. und Analogie der Urſache und Wirkung, 16.

Moment der Acceleration, ſ. Beſchleunigung.

Momente des Denkens überhaupt, ſind die drei Functionen der Modalität, problematiſch, aſſertoriſch und apodiktiſch zu urtheilen, ſ. Apodiktiſch, Daſeyn, 2., Modalität und Möglichkeit. Sie heiſsen Momente, weil ſich hier alles gradweiſe dem Verſtande einverleibt, ſo daſs man zuvor etwas problematiſch beurtheilt, darauf auch wohl es aſſertoriſch als Wahrheit annimmt, endlich als unzertrennlich mit dem Verſtande verbunden, d. i. als nothwendig und apodiktiſch behauptet. Da nun der Grad jeder Realität als Urſache ein Moment heiſst, und die Functionen der Modalität Urſache die Grade der Wahrheit zu denken ſind, ſo können ſie Momente des Denkens überhaupt genannt werden (C. 101.).

Logiſche Momente aller Urtheile, ſ. Erfahrung, 5. Es ſind die verſchiedenen

Modificationen der Verſtandeshandlung des Urtheilens (Pr. 119.). Man findet ſie in der Tafel im Art. Erfahrungsurtheil, 11. A.

Monade,

ſ. Leibnitz, 4. V.

Monadologie,

ſ. Leibnitz, 4. V. und Zuſammenſetzung.

Monarch,

ſ. Autokratie, 4.

Abſoluter, unbeſchränkter, uneingeſchränkter Monarch (*monarcha abſolutus, monarque abſolu*). Derjenige, auf deſſen Befehl, wenn er ſagt: es ſoll Krieg ſeyn, ſofort Krieg iſt. Krieg iſt ein Zuſtand, in welchem dem Staatsoberhaupte alle Staatskräfte zu Gebote ſtehen müſſen, auf weſſen Befehl alſo Krieg iſt, der muſs eine in jedem Falle geltende Herrſchaft haben, ſ. Abſolut, 2. Der Monarch der Brittiſchen Inſeln hat z. B. recht viel Kriege geführt, ohne irgend Jemandes Einwilligung dazu zu ſuchen, er iſt alſo ein uneingeſchränkter Monarch (F. 154.*) f.).

2. Beſchränkter, eingeſchränkter Monarch (*monarcha arctatus, monarque tempéré*). Der, welcher das Volk befragen muſs, ob Krieg ſeyn ſolle oder nicht, und ſagt das Volk, es ſoll nicht Krieg ſeyn, ſo iſt kein Krieg. Der Verfaſſung nach ſollte z. B.

der König der Brittiſchen Inſeln ein durch die zwei Häuſer des Parlaments, als Volksrepräſentanten, eingeſchränkter Monarch ſeyn. Er hat nehmlich zwar nach der Conſtitution das Recht, zu ſagen, es ſoll Krieg ſeyn, und es iſt dann Krieg (*Commentaires ſur les Loix Angloiſes, de M. Blackſtone, T. I. L. 1. ch. 7. p. 345.*), aber er hat nicht alle Staatskräfte in ſeiner Gewalt. Verweigert ihm alſo das Parlament den Gebrauch der zum Kriege zureichenden Staatskräfte, ſo hilft ihm das Recht, zu ſagen, es ſoll Krieg ſeyn, nichts; es kann dann doch kein Krieg ſeyn. Allein er iſt dennoch ein abſoluter Monarch. Denn er kann immer der Conſtitution vorbei gehen, weil er ſtets ſicher ſeyn kann, die nöthigen Staatskräfte zum Kriege in ſeine Gewalt zu bekommen, indem er alle Aemter und Würden zu vergeben in ſeiner Macht hat, und durch ſeinen Einfluſs auf die Volksrepräſentanten, der ſo groſs und unfehlbar iſt, daſs von den beiden Häuſern des Parlaments nichts anderes beſchloſſen wird, als was der König will, und durch ſeinen Miniſter anträgt, ſich der Beiſtimmung der Volksrepräſentanten zur Erlangung jener Staatskräfte verſichert halten kann. Dieſes Beſtechungsſyſtem muſs aber freilich nicht Publicität haben, um zu gelingen, es bleibt daher unter dem ſehr undurchſichtigen Schleier des Geheimniſſes; daher der Miniſter auch wohl einmal auf Beſchlüſſe anträgt, bei denen er weiſs, und es auch macht, daſs ihm werde widerſprochen werden (z. B. wegen des Negerhandels), um von der ſcheinbaren Freiheit des Parlaments einen Beweis zu geben (F. 153. 154. *) f.).

Monas,

nach Leibnitzens Gebrauch dieſes Worts (C. 470.), ſ. Leibnitz, 4, V. und Zuſammenſetzung.

Monogramm,

ſ. Ideal, 4.

Moral,

Ethik (im Sinne der Alten), praktiſche Philoſophie, Moralphiloſophie, Sittenlehre, ſittliche Weltweisheit, (*philoſophia moralis*, *philoſophie morale*), ſ. Ethik und Glückſeligkeitslehre. Die Philoſophie über die ganze Beſtimmung des Menſchen (C. 868.) Die ganze Beſtimmung des Menſchen iſt der Endzweck deſſelben. Dieſer Endzweck iſt der höchſte weſentliche Zweck des Menſchen, der bei vollkommener ſyſtematiſcher Einheit der Vernunft nur ein einziger ſeyn kann. Alle übrigen weſentlichen Zwecke des Menſchen ſind ſolche, die jenem untergeordnet (ſubalterne) ſind, und zu ihm als Mittel nothwendig gehören, ſ. Endzweck. Die Beſchäftigung der Moralphiloſophie verdient daher vor aller Vernunftbewerbung den Vorzug, denn ihr Gegenſtand iſt das, ohne welches alles übrige keinen Werth hat. Daher verſtand man auch bei den Alten unter dem Namen des Philoſophen jederzeit zugleich und vorzüglich den Moraliſten, ja man nennt denjenigen noch jetzt einen Philoſophen, der ſich auch nur den äuſsern Schein der Selbſtbeherrſchung durch Vernunft zu geben weiſs. Ein ſolcher mag übrigens in Anſehung ſeines Wiſſens noch ſo eingeſchränkt ſeyn, wenn es nur das Anſehen hat, als mache er die Beſtimmung des Menſchen zum Endzweck ſeines Trachtens, um ſich ihr nehmlich zu nähern, ſo wie der eigentliche Philoſoph, um ſie und die Mittel dazu zu wiſſen (C. 868. M. I, 1011.), ſ. Encyclopädie, 9.

2. Dieſes iſt die Bedeutung des Worts Moral in dem weiteſten Sinne deſſelben; man verſteht unter demſelben die ganze Philoſophie der Sitten, und nannte ſie in dieſer Bedeutung auch die Moralphiloſophie (*morum magiſtra*, die Lehrerin der Sitten). Kant findet es rathſam, die ganze Philoſophie der Sitten wieder nach der Weiſe der Alten Ethik, praktiſche Philoſophie oder Sittenlehre zu nennen, und den Namen Moral bloſs auf den rationalen Theil der Ethik, oder die Metaphyſik der Sitten, zu übertragen, und hiernach heiſst Moral ſo viel, als die Wiſſenſchaft von dem, was über die Beſtimmung des Menſchen, und folglich ſeine Sittlichkeit gänzlich *a priori* erkannt werden kann. Dann iſt alſo die Moral nur ein Theil der Sittenlehre oder Ethik im Sinne der Alten, der andere Theil iſt die angewandte Moral oder praktiſche Anthropologie (G. V. 3.). Damit indeſſen die Moral, in dieſer Bedeutung, nicht mit der Ethik überhaupt verwechſelt werde, kann man ſie auch die reine Moral nennen (C. 79.).

3. Die Moral, in dieſer Bedeutung, unterſcheidet ſich aber von der praktiſchen oder moraliſchen Anthropologie (ſ. Anthropologie, 6.) dadurch, daſs ſie bloſs die nothwendigen ſittlichen Geſetze eines freien Willens überhaupt enthält, dahingegen die moraliſche Anthropologie oder eigentliche Tugendlehre dieſe Geſetze unter den ſubjectiven Begünſtigungen und Hinderniſſen der Gefühle, Neigungen und Leidenſchaften, denen die Menſchen mehr oder weniger unterworfen ſind, die Erzeugung, Ausbreitung und Stärkung moraliſcher Grundſätze (in der Erziehung, Schul- und Volksbelehrung) und dergleichen andere ſich auf Erfahrung gründende Lehren und Vorſchriften, erwegt, und nicht entbehrt werden kann, aber durchaus

nicht vor der eigentlichen Moral vorausgeſchickt, oder mit ihr vermiſcht werden muſs. Die Moral hat bloſs reine Principien *a priori*, und kann eine wahre demonſtrirte Wiſſenſchaft abgeben; die eigentliche Tugendlehre bedarf zugleich der empiriſchen und pſychologiſchen Principien, und kann niemals eine wahre und demonſtrirte Wiſſenſchaft werden (C. 79.). Es iſt nothwendig, den reinen Theil der Wiſſenſchaft von dem empiriſchen abzuſondern, weil

a. jeder Theil ſeine eigene Behandlungsart, und daher ſeinen beſondern Mann mit dem dazu gehörigen eigenen Talent fordert, und die Verbindung beider Theile daher, wenn ſie von einer und derſelben Perſon ſollen behandelt werden, gemeiniglich nur Stümper hervorbringt;

b. die Natur der Wiſſenſchaft es erfordert, um zu wiſſen, wie viel reine Vernunft (die bloſse Vernunft ohne alle Erfahrungskenntniſſe) darin leiſten könne, und aus welchen Quellen ſie ſelbſt dieſe ihre Belehrung *a priori* ſchöpfe, ſ. Empiriſch (G. V. 3. ff. M. II, 6.).

Daſs es aber eine reine Moralphiloſophie geben müſſe (d. i. ſolche ſittliche Geſetze, die nicht aus der Erfahrung entſpringen, ſondern die die Vernunft aus ſich ſelbſt nimmt und vorſchreibt), leuchtet von ſelbſt aus der gemeinen Idee der Pflicht und der ſittlichen Geſetze ein. Denn die Pflicht iſt die Nothwendigkeit der Handlung aus Achtung fürs Geſetz, und ein moraliſches Geſetz iſt eine allgemeingültige Regel, die eben um dieſer Allgemeingültigkeit willen nothwendig iſt. Was aber nothwendig und allgemeingültig iſt, das iſt *a priori* (M. II, 7. G. V. 5. f.). Ob aber gleich, wie hieraus erhellet, die Principien der Sittlichkeit völlig *a priori* feſtſtehen, ſo war man doch vor Kant noch nicht

darauf gefallen, die Unterſuchung darüber als Metaphyſik der Sitten, oder reine Moral, ganz abzuſondern (M. II, 44. G. 31. f.).

4. Die Anthropologie giebt die Fälle an, in welchen die Moralgeſetze ihre Anwendung haben, und wie ſie *in concreto* wirkſam zu machen ſind, wodurch denn die eigentliche Tugendlehre entſteht; alle Moralphiloſophie aber beruhet gänzlich auf ihrem reinen Theil, und giebt dem Menſchen, als vernünftigem Weſen, Geſetze *a priori*, die von keinem empiriſchen und darum bloſs zufälligen Erkenntniſſe abſtrahirt werden können; die wegen der Reinigkeit ihres Urſprungs eben die Würde haben, daſs ſie uns zu oberſten praktiſchen Principien dienen; die, in ihrer Reinigkeit aufgeſtellt, einen viel mächtigern Einfluſs auf das menſchliche Herz haben, als alle andern Triebfedern, und welche die eigentliche Moral ausmachen, ſ. Imperativ (G. V. 7. M. II, 8.).

5. Eine Moral in dieſer Bedeutung iſt alſo eine eigentliche völlig iſolirte Metaphyſik der Sitten und ein ſehr nothwendiges Deſiderat:

a. aus einem Bewegungsgrunde der Speculation oder in theoretiſcher Abſicht, um die Quelle der *a priori* in unſerer Vernunft liegenden moraliſch-praktiſchen Grundſätze zu erforſchen, und die praktiſche Geſetzgebung der Vernunft nach dem Freiheitsgeſetze (U. XII.), die auf vorhergehende Zwecke und Abſichten keinen Bezug nimmt, ſondern dem Menſchen ſelbſt Zwecke ſetzt, und fordert, daſs auf ſie ſeine Abſichten gerichtet ſeyn ſollen (U. XVI.), aufzuſtellen;

b. aus einem Bewegungsgrunde der Moralität, oder in praktiſcher Abſicht, weil ſonſt die Sitten ſelbſt allerlei Verderbniſs unterworfen ſind,

wenn man das ſittliche Geſetz anderswo ſucht, als in der reinen Philoſophie, und weil man ſonſt Gefahr läuft, falſche oder wenigſtens nachſichtliche moraliſche Geſetze herauszubringen, welche das für unerreichbar vorſpiegeln, was nur eben darum nicht erreicht wird, weil das Geſetz nicht in ſeiner Reinigkeit (als worin auch ſeine Stärke beſteht) eingeſehen und vorgetragen werden, oder gar unächte oder unlautere Triebfedern zu dem, was an ſich pflichtmäſsig und gut iſt, gebraucht werden, welche keine ſichern moraliſchen Grundſätze übrig laſſen, weder zum Leitfaden der Beurtheilung, noch zur Diſciplin des Gemüths in Befolgung der Pflicht, deren Vorſchrift ſchlechterdings nur durch reine Vernunft *a priori* gegeben ſeyn muſs (K. XI. f.). So viel Empiriſches man alſo zu den ſittlichen Begriffen hinzuthut, ſo viel entzieht man ihrem ächten Einfluſſe und dem uneingeſchränkten Werthe der Handlungen (M. II, 45, 46. G. 32. ff.). Ohne einen reinen Theil kann es alſo überall keine Moralphiloſophie geben. Nicht einmal die eigentliche Tugendlehre iſt jene Vermiſchung der empiriſchen und reinen Principien, welche man in Wolfs vernünftigen Gedanken von des Menſchen Thun und Laſſen findet; denn das iſt gar keine Moralphiloſophie, weil eine Philoſophie ſich eben durch Abſonderung des Vereinigten von der gemeinen Vernunfterkenntniſs unterſcheidet, ſ. Philoſophie, praktiſche. Die (reine) Moral aber hat bloſs reine Principien, und kann ſich z. B. nicht auf ein gewiſſes moraliſches Gefühl verlaſſen (T. V.), wie Hutcheſon in ſeiner Sittenlehre der Vernunft; denn dadurch würde ſie der Reinigkeit der Sitten ſelbſt Abbruch thun und ihrem eigenen Zwecke zuwider verfahren, weil das Moraliſchgute nicht um eines Gefühls willen, oder aus andern Erfahrungsgründen, ſondern allein um des ſittlichen Geſetzes willen geſchehen muſs (G. V. 7. ff. M. II, 9.). Die Eintei-

theilung der Moral ſ. in Ethik und Sittenlehre.

Siehe übrigens: Sittenlehre und Philoſophie, praktiſche, auch Glückſeligkeitslehre. Theologiſche Moral, ſ. Moraltheologie.

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarlehre II. Th. Einleit. I. S. 79. — Methodenlehre III. Hauptſt. S. 868.

Deſſ. Grundl. z. Met. d. Sitt. Vorr. S. III. ff. — I. Abſchn. S. 31. ff.

Deſſ. Critik d. Urth. Einl. I. S. XII. u. XVI.

Deſſ. Met. Anfangsgr. d. Rechtsl. Einl. II. S. XI. f.

Moraliſch,

praktiſch, ſittlich, (*moralis*, *morale*), was als Grund der Verbindlichkeit gilt. Z. B. ein moraliſches Geſetz iſt ein ſolches, welches als Grund der Verbindlichkeit gelten ſoll; es muſs dann abſolute Nothwendigkeit bei ſich führen, und ſtrenge allgemeingültig für alle vernünftige Weſen ſeyn (G. V. 6.), ſ. Moral, 3. und 5. Moraliſch heiſst aber auch, was ſittlichen Geſetzen gemäſs iſt. Z. B. eine moraliſche Welt iſt ein ſolche, die allen ſittlichen Geſetzen gemäſs wäre; wie ſie es denn, nach der Freiheit der vernünftigen Weſen, ſeyn kann, und nach den nothwendigen Geſetzen der Sittlichkeit ſeyn ſoll (C. 836.), ſ. Welt, moraliſche. Eben ſo moraliſche Vollkommenheit (R. IV.), ſ. Vollkommenheit, moraliſche; moraliſcher Politiker (Z. 76.), ſ. Politiker, moraliſcher.

Moralität,

Sittlichkeit, (*moralitas*, *moralité*). Die Beziehung aller Handlung auf die Gesetzgebung, dadurch allein ein Reich der Zwecke möglich ist, s. Beziehung, 2., Handlung, Reich und Zweck. In jedem vernünftigen Wesen ist nehmlich eine Gesetzgebung anzutreffen, d. i. es entspringen aus der Vernunft (die in dieser Beziehung die praktische Vernunft heisst und ein Wille ist) gewisse Regeln, welche für die Vernunft überhaupt, das ist für jede Vernunft, in so fern sie Handlungen wirkt, gültig, also allgemeingültig, und eben darum auch moralisch nothwendig sind, d. h. befolgt werden sollen. Diese Gesetze setzen also dem Menschen einen absoluten Zweck oder Endzweck, auf welchen er alle seine übrigen Zwecke als Mittel beziehen soll. Man kann sich nun alle endliche vernünftige Wesen als ein Reich denken, das unter dieser Gesetzgebung steht, und alle seine Zwecke auf jenen obersten Endzweck bezieht; dies ist das Reich der Zwecke, welches durch jene Gesetzgebung möglich ist. In der Beziehung jeder Handlung nun auf diese Gesetzgebung bestehet die Moralität der Handlung, so wie des handelnden Wesens. Das Princip der Moralität für solche Wesen ist also: keine Handlung nach einer andern Maxime zu thun als so, dass es auch mit ihr bestehen könne, dass sie ein allgemeines Gesetz sei, und also nur so:

> dass der Wille (die gesetzgebende Vernunft) durch seine Maxime sich selbst als gesetzgebend betrachten könne.

(G. 75. f.) Die Moralität ist die Bedingung, unter der allein ein vernünftiges Wesen

Zweck an ſich ſelbſt ſeyn kann, d. i. daſs es um nichts andern, ſondern bloſs um ſein ſelbſt willen vorhanden iſt. Denn da Moralität bloſs um ihrer ſelbſt willen iſt, und dem Menſchen einen abſoluten Zweck ſetzt, der doch aus des Menſchen eigener Vernunft entſpringt, und auf den alle ſeine übrigen Zwecke als Mittel bezogen werden ſollen: ſo iſt der Menſch um der Moralität willen, oder bloſs als moraliſches Weſen, Zweck an ſich ſelbſt. Die Moralität und die Menſchheit, ſo fern ſie derſelben fähig iſt, iſt folglich auch dasjenige, was allein Würde hat. Würde iſt nehmlich der abſolute oder innere Werth, oder die Qualität, um ſein ſelbſt, und nicht um etwas andern, willen geſchätzt zu werden (M. II, 106. G. 77. f.), ſ. Würde.

2. Moralität iſt alſo das Verhältniſs der Handlungen zur Autonomie des Willens, welches, mit andern Worten, eben ſo viel heiſst, als die Beziehung der Handlungen auf die Geſetzgebung der Vernunft, die ſich ſelbſt ein Geſetz iſt, ſ. Autonomie, inſonderheit, 4. Wie ſich die Moralität einer Handlung von der Legalität derſelben unterſcheidet, findet man im Art. Legalität.

3. Die Moralität der Handlungen beſteht in dem Verdienſt und der Schuld in Anſehung derſelben. Verdienſt und Schuld iſt aber die innere Zurechnung, ſelbſt Urheber der Handlungen zu ſeyn, das erſtere, wenn die Handlung mit dem Geſetz übereinſtimmt, das letztere, wenn ſie dem Geſetz entgegen iſt. Dieſe Zurechnung kann aber nur auf die Natururſachen in uns bezogen werden, die dabei mit gewirkt haben, z. B. Temperament, Erziehung, Umgang, Beiſpiel u. ſ. w. und von welchen wir urtheilen, daſs wir unerachtet derſelben die Handlung hätten unterlaſſen oder thun ſollen. Wie viel aber von unſ-

rer eigenen Handlung reine Wirkung der Freiheit war, wie viel der bloſsen Natur und dem unverſchuldeten Fehler des Temperaments, oder deſſen glücklicher Beſchaffenheit (*merito fortunae*) und nicht uns ſelbſt (*merito proprio*) zuzuſchreiben ſei, das kann Niemand ergründen, und daher auch nicht nach völliger Gerechtigkeit richten (C. 579. *)).

4. Die Moralität iſt die einzige Geſetzmäſsigkeit der Handlungen, die völlig *a priori* aus Principien abgeleitet werden kann (C. 869.). Die Geſetzmäſsigkeit einer Handlung iſt die Uebereinſtimmung oder nicht Uebereinſtimmung derſelben mit dem Geſetz. Nun geſchieht aber die Handlung nach Naturgeſetzen, nach welchen alles geſchehen muſs, und nach Freiheitsgeſetzen, nach welchen ſie geſchehen oder nicht geſchehen ſoll. Die Geſetzmäſsigkeit der Handlung nach Naturgeſetzen kann nicht völlig *a priori* abgeleitet werden, weil unter dieſen ſtets Geſetze ſind, deren Erkenntniſsquelle die Erfahrung iſt. Dieſer Naturgeſetzmäſsigkeit wird nun hier die Geſetzmäſsigkeit nach den Geſetzen der Freiheit entgegen geſetzt und Moralität genannt, und dieſe kann völlig aus Principien *a priori* abgeleitet werden. Die Wiſſenſchaft von dieſer Geſetzmäſsigkeit oder der Moralität iſt die Metaphyſik der Sitten oder reine Moral, ſ. Moral, 2. ff. Daſs unſre Moralität Tugend und nicht Heiligkeit iſt, findet man im Art. Gebot, 9. f. Von den Hinderniſſen der Moralität (der Schwäche und Unlauterkeit der menſchlichen Natur) (C. 836.) ſ. Gebrechlichkeit und Hang, 3. f. S. auch Sittlichkeit.

Moralphiloſophie,

ſ. Moral.

Moraltheologie,

Ethikotheologie, (*ethicotheologia, theologia moralis, theologie morale*). Diejenige natürliche Theologie, die von der ſittlichen Ordnung und Vollkommenheit in der Welt (nach welcher ſie nehmlich beſchaffen ſeyn ſoll) zur höchſten Intelligenz, als dem Princip aller ſittlichen Ordnung und Vollkommenheit, aufſteigt (C. 660.). Wie dieſes geſchieht, findet man im Art. Gott, 44. f. ſoll aber hier ausführlicher gezeigt werden. Eine Moraltheologie iſt der Verſuch, aus dem moraliſchen Zwecke vernünftiger Weſen in der Natur (der *a priori* erkannt werden kann) auf die oberſte Urſache der Natur und ihre Eigenſchaften zu ſchlieſſen (U. 400.). Das vernünftige Weſen in der Natur (der Menſch) ſoll nehmlich, das gebietet ihm das Moralgeſetz ſeiner Vernunft, alle ſeine Zwecke der Moralität, als ſeinem oberſten Zweck, unterordnen. Wann es dies thut, und die Moralität ſich als den oberſten Zweck oder den Endzweck aller ſeiner übrigen, bloſs natürlichen, Zwecke denkt und dazu ſetzt, ſo muſs es nothwendig die ſinnliche Welt als etwas betrachten, in das es durch ſeinen Willen ſittliche Ordnung und Vollkommenheit bringen ſoll, folglich da ſie, als empiriſche Natur, nicht von ihm abhängt, als abhängig von einer oberſten Intelligenz (vernünftigen Urſache), welche dieſe ſittliche Ordnung und Vollkommenheit durch unſern Willen hineinbringen will, und ſo das abſolute Grundprincip des Intelligibeln der Welt ſelbſt, unſrer Vernunft, und der moraliſchen Geſetzgebung derſelben iſt. S. Ethikotheologie und Endzweck, 11. f. Hiermit ſieht nun alſo die Vernunft jene oberſte Intelligenz für ein Weſen an, welches alle die Eigenſchaften hat, die,

nach jenen Schlüſſen derſelben, ihm zukommen müſſen. Dieſe Moraltheologie iſt alſo ſehr unterſchieden von der theologiſchen Moral. Denn die letztere iſt die Wiſſenſchaft von den ſittlichen Geſetzen, in ſo fern ſie das Daſeyn eines höchſten Weltregierers voraus ſetzen. Die Moraltheologie hingegen iſt eine ſolche Ueberzeugung vom Daſeyn eines höchſten Weſens, welche ſich auf ſittliche Geſetze gründet (C. 660. *)).

2. Da das moraliſche Argument für das Daſeyn Gottes ſo ſehr verkannt und eben darum beſtritten wird, ſo will ich hier

a. auseinanderſetzen, was es eigentlich leiſten ſoll; und

b. einen Verſuch machen, demſelben die Form der logiſchen Präciſion anzupaſſen, und dann

c. einige Bemerkungen ganz kurz vortragen, die K. noch darüber macht.

a. Dieſes moraliſche Argument ſoll kein objectiv gültiger Beweis vom Daſeyn Gottes ſeyn, d. h. er ſoll nicht ſo, daſs Jedermann ſich durch ihn überzeugen muſs, und kein Zweifelgläubiger, ſo bald derjenige, der es war, ihn kennt, weiter möglich iſt, beweiſen, daſs ein Gott ſei. Es iſt im Art. Beweis, 3. gezeigt worden, daſs es ganz unmöglich ſei, einen ſolchen Beweis zu führen. Sondern dieſes Argument ſoll bloſs beweiſen: daſs derjenige, der moraliſch conſequent denken will, es unter die Maximen ſeiner praktiſchen Vernunft aufnehmen müſſe, den Satz: es iſt ein Gott, anzunehmen; oder, mit andern Worten, er muſs es ſich zur Regel machen, ſo zu handeln, als ſei ein Gott, weil

er ſonſt vernünftiger Weiſe ſichs nicht zum Zwecke machen könnte, durch ſeine Handlungen, ſo viel an ihm iſt, ſittliche Ordnung und Vollkommenheit in eine Welt zu bringen, die doch nicht von ſeiner Macht abhängig iſt. Es ſoll mit dieſem moraliſchen Argument auch nicht geſagt werden: es iſt zur Sittlichkeit nothwendig, die Glückſeligkeit aller vernünftigen Weltweſen gemäſs ihrer Moralität anzunehmen; oder, man könne nicht ſittlich gut handeln, ohne anzunehmen, daſs derjenige, der moraliſch gut ſei, auch werde glückſelig werden, und daſs folglich ein Gott ſeyn müſſe. Denn um ſittlich gut zu handeln, bedarf man weder die Moralgeſetze als den Willen eines oberſten Geſetzgebers, noch eines oberſten Vergelters, zu betrachten. Die Moral iſt auf dem Begriffe des Menſchen, als eines Weſens, das einen freien Willen hat (und alſo nicht an den nöthigenden Willen eines Andern gebunden iſt, in welchem Fall er nicht frei ſeyn, ſondern allenfalls nur den Schein der Freiheit haben würde), gegründet, das ſich ſelbſt an unbedingte Geſetze bindet, die es ſich durch ſeine Vernunft ſelbſt giebt. Bringen wir ſchon in die Ableitung der Moralgeſetze die Idee des Schöpfers der Vernunft hinein, ſo verſchwindet ſogleich alle Freiheit, der Menſch iſt dann nichts als eine Maſchine, die der Schöpfer ſo eingerichtet hat, nach gewiſſen pſychologiſchen Vorſtellungen, die ihm eingepflanzt ſind, zu handeln oder nicht zu handeln. Wenn man aber ſagt, es ſteht doch bei ihm, ſo zu handeln oder nicht, ſo nimmt man ja damit ſchon an, er gebe ſich das Geſetz ſeiner Handlungen ſelbſt; nur daſs man bloſs zugeben will, er kehre ſich nicht an Gottes Geſetz, ſondern laſſe ſich freiwillig zum Sclaven eines andern Geſetzes, nehmlich ſeiner Neigungen machen, wenn er geſetzwidrig handelt,

(weil man ſonſt Gott für den Urheber des Böſen erklären würde). Dieſes freiwillig erklärt man aber für einen (unſittlichen) Gebrauch (Miſsbrauch) ſeiner Freiheit, da es doch vielmehr als eine Unterlaſſung des Gebrauchs ſeiner Freiheit (als Unfreiheit) angeſehen werden muſs. Wenn aber der Menſch Gottes Geſetz, als freies Weſen, befolgen ſoll, ſo kann er es nicht anders als darum befolgen, weil er es befolgen will, d. i. weil ſein Wille ihm ein ſolches Geſetz iſt, dem er Gottes Geſetz gemäſs findet. Denn man darf, um ſich davon zu überzeugen, nur die Frage aufwerfen: warum ſoll ich denn Gottes Geſetz befolgen? Antwortet man: aus Dankbarkeit, ſo iſt entweder dieſe Dankbarkeit wieder darum Pflicht, weil ſie Gott will, und dann enthält dieſe Antwort einen Cirkel und ſagt entweder gar nichts, oder, ſie ſagt: du ſollſt es, weil es Gott will, dann iſt der Wille Gottes für uns abſolut, despotiſch, und wir ſind nicht frei. Antwortet man aber auf jene Frage: damit du glücklich werdeſt, ſo erniedrigt man den Menſchen zu einem bloſs habſüchtigen Weſen, das durch Furcht und Hoffnung angetrieben wird, und ebenfalls weder Moralität noch Freiheit hat. Die Moral bedarf alſo, an und für ſich, weder der Idee eines andern Weſens, das über dem Menſchen iſt, damit er ſeine Pflicht erkenne, noch einer andern Triebfeder, als des Geſetzes ſelbſt, damit er ſie beobachte. Wenigſtens iſt es des Menſchen eigene Schuld, wenn er das Bedürfniſs eines furchtbaren Geſetzgebers oder eines freigebigen Vergelters hat. Denn Handlungen, die aus Furcht entſpringen, und alle mögliche Glückſeligkeit, die der Menſch erlangen mag, können ihm kein Erſatz für den Mangel ſeiner Moralität ſeyn. Die Moral bedarf alſo zum Behuf ihrer ſelbſt (weder zum Wollen, noch zum Können deſſen, was ſie vorſchreibt) keinesweges der Theologie oder der Religion, ſondern ſie iſt ſich ſelbſt genug, vermöge der reinen praktiſchen

Vernunft. Denn da ihre Geſetze durch die bloſse Form der allgemeinen Geſetzmaſsigkeit verbinden, und alle unſre Zwecke derſelben unterordnen, ſo bedarf ſie gar keines Zwecks, weder um zu beſtimmen, was Pflicht ſei, noch um dazu anzutreiben. Wer ſich erſt noch nach einem Zwecke umſieht, um zu wiſſen, ob er z. B. vor Gericht in ſeinem Zeugniſſe wahrhaft ſeyn, oder bei Abforderung eines ihm anvertrauten Guts treu ſeyn ſoll oder kann, der iſt ſchon ein Nichtswürdiger (R. III.). Es iſt alſo nicht zur Sittlichkeit, aber es iſt wohl durch die Sittlichkeit nothwendig, anzunehmen, daſs alle vernünftige Weltweſen eine Glückſeligkeit erlangen werden, die ihrer Moralität gemäſs iſt, und daſs folglich ein Gott ſei. Denn es kann keine Willensbeſtimmung in dem Menſchen ohne alle Zweckbeziehung ſtatt finden, weil die Willensbeſtimmung nicht ohne alle Wirkung ſeyn kann, die als Folge der Willensbeſtimmung doch mit dem Endzweck zuſammenſtimmen muſs (*finis in conſequentiam veniens*); denn eine Willkühr, die ſich ohne allen Zweck (weder den, den ſie hat, noch den, den ſie haben ſoll) beſtimmen wollte, würde zwar wiſſen, was ſie wirken ſollte (alſo moraliſch gut handeln können), aber nicht wiſſen, wohin ſie zu wirken habe, und alſo ohne allen moraliſchen Zuſammenhang, ohne Grund in ihrem moraliſchen Handeln ſeyn, welches die Vernunft unmöglich befriedigen kann. So bedarf es zwar für die Moral keines Zwecks zum Rechthandeln, ſondern das Geſetz iſt ihr genug. Aber die Moral macht uns das Rechthandeln ſelbſt zum Zweck, und ordnet ihm alle unſre übrigen Zwecke, die wir wirklich haben, und deren Inbegriff Glückſeligkeit heiſst, als abhängig von der Pflicht, als ihrer Bedingung, unter. Und ſo wird es uns nothwendig durch die Sittlichkeit, die Glückſeligkeit aller vernünftigen Weltweſen gemäſs ihrer Moralität anzunehmen (U. 424.*) f. R. V. ff.).

b. Der moraliſche Beweis für die Nothwendigkeit des Glaubens an Gott mit logiſcher Präciſion vorgetragen, heiſst nun ſo:

a. Ein Zweck iſt jederzeit der Gegenſtand einer Zuneigung, d. i. einer unmittelbaren Begierde zum Beſitz einer Sache vermittelſt ſeiner Handlung. Das moraliſche Geſetz, das unbedingt, nicht wozu, gebietet, iſt allein ein Gegenſtand der Achtung, d. i. der freien Unterwerfung unter daſſelbe wider unſre Zuneigung; alſo einer Unterordnung der Zwecke, die wir wirklich haben, unter einen Zweck, den wir haben ſollen.

β. Ein Zweck, den wir wirklich haben, iſt ein ſolcher, der aus unſern Naturtrieben entſpringt, und heiſst ein ſubjectiver Zweck, weil er von der zufälligen Beſchaffenheit der Natur des Subjects abhängt; ein Zweck, den wir haben ſollen, iſt ein ſolcher, der uns von der bloſſen Vernunft aufgegeben wird, und heiſst ein objectiver Zweck, weil er für jedes vernünftige Weſen gültig iſt.

γ. Der Zweck, in deſſen Begriff ſich alle übrigen Zwecke ſo vereinigen, daſs ſie entweder als Theile dazu gehören, oder doch als Mittel darauf hinwirken, oder als Folge damit zuſammenhängen, der aber weiter keinem andern Zweck auf dieſe Art untergeordnet iſt, heiſst der Endzweck.

δ. Jedes vernünftige Weſen, das zur Welt gehört und alſo Naturtriebe hat, hat auch den ſubjectiven Endzweck der eigenen Glückſeligkeit, d. i. der Erreichung aller ſeiner Zwecke, die aus ſeiner von ſinnlichen Gegenſtänden abhängigen Natur entſpringen; jedes vernünftige Weſen, das zur Welt gehört, ſoll aber auch den ob-

jectiven Endzweck der Moralität, d. i. der Unterordnung aller ſeiner Zwecke unter die Befolgung des Moralgeſetzes, es entſtehe daraus, was da wolle, alſo ohne allen weitern Zweck, haben.

ε. Das Moralgeſetz alſo, was dem Menſchen bloſs Achtung einflöſst, weil es ihm ohne allen Zweck, und wider ſeinen Zweck gebietet, verlangt nicht etwa, daſs der Menſch den ſubjectiven Endzweck ſeiner eigenen Glückſeligkeit gar nicht haben, alſo gar nichts lieben, ſoll (wie der Stoiker wähnte), denn dieſen Endzweck hat er durch ſeine ſinnliche, abhängige Natur; ſondern nur unter der Bedingung, daſs er das Moralgeſetz aus Achtung für daſſelbe befolge, darnach trachte.

ζ. Die Verknüpfung dieſer beiden Endzwecke, des ſubjectiven der eigenen Glückſeligkeit mit dem objectiven der ſtrengen Beobachtung des Moralgeſetzes, in den Begriff eines einzigen Gegenſtandes, der das höchſte Gut heiſst, und unter dem ich mir vorſtelle, daſs, wenn ich das Moralgeſetz ſtrenge beobachte, ich auch (meinen wirklichen Endzweck nicht aufgebe, ſondern wirklich erreiche, und zwar nicht als oberſten Zweck, aber doch als Folge deſſelben) werde glücklich werden, iſt logiſch möglich, denn es iſt zwiſchen den Begriffen kein Widerſpruch; aber worauf beruhet nun die reale Möglichkeit dieſer ſynthetiſchen Verknüpfung, oder die Möglichkeit des Gegenſtandes ſelbſt?

η. Dieſe Verknüpfung zwiſchen den beiden Endzwecken des vernünftigen Weltweſens, dem, welchen er hat, und dem, welchen er haben ſoll, iſt moraliſch nothwendig, d. h. es iſt unmöglich, daſs der ſittlich gute Menſch, der das Moralgeſetz befolgen will, dieſe Verknüpfung

nicht für real annehme, und ſich das höchſte Gut nicht als etwas Reales zu ſeinem Endzweck machen ſollte. Ja das moraliſche Geſetz, das der Menſch als Zweck an ſich betrachten ſoll, muſs als ſolcher Gegenſtand ſeiner Zuneigung werden, dies iſt nur dadurch möglich, daſs er ſeinen ſubjectiven Endzweck, der die Objecte aller ſeiner Zuneigung in ſich vereinigt, an daſſelbe knüpfet, und dies Moralgeſetz in Vereinigung mit der Glückſeligkeit, d. i. das höchſte Gut als dasjenige betrachtet, wornach zu trachten für ihn Pflicht iſt.

2. Nun iſt dieſe Verknüpfung nicht phyſiſch; denn ſie beruhet nicht auf Natururſachen, die Moralität iſt nicht eine wirkende Natururſache der Glückſeligkeit, auch kann ſie der Menſch nicht durch ſein Vermögen hervorbringen, oder ſich ſelbſt glücklich machen, wenn er ſittlich gut iſt; ſondern dieſe Verknüpfung iſt intelligibel, d. h. ſie wird bloſs durch die Vernunft vorgeſtellt und nothwendig gemacht, ſie und ihr Grund liegt nicht in der Sinnenwelt.

3. Der Grund dieſer Verknüpfung oder das, was ſie möglich macht, muſs alſo (nach der Analogie mit vernünftigen Weltweſen, doch mit Abſtraction von dem, worin ſie ſpecifiſch verſchieden ſind, von der ſinnlichen Natur) als eine intelligibele Urſache gedacht werden, welche beides, die Glückſeligkeit und die ſittliche Güte der vernünftigen Weltweſen, will, und beide in ſeiner Gewalt hat und mit einander verknüpft. Dazu muſs alſo ein vernünftiges Weſen vorhanden ſeyn, welches das moraliſche Geſetz als Geſetzgeber der übrigen vernünftigen Weſen vorſchreibt, und die Glückſeligkeit denen ſchenkt, die daſſelbe befolgen, das heiſst, der Sittlichgute, der der Moralität ſeine ſinnlichen Zwecke unterordnet, und durch ſeine Vernunft genöthigt, die erſtere als die

Bedingung der letztern betrachtet, ſtrebet nach dem höchſten Gut, und nimmt alſo, da dieſes nur durch den Willen eines allvermögenden moraliſchen Weſens möglich iſt, das Daſeyn eines ſolchen Weſens mit moraliſcher Nothwendigkeit an, d. i. er glaubet an Gott.

Kurz und logiſch präcis kann man dieſe Schlüſſe ſo zuſammen faſſen:

Der Menſch macht (vermöge ſeiner ſinnlichen Natur) die Glückſeligkeit zur Bedingung ſeiner Handlungen;

Er ſoll aber (vermöge ſeiner praktiſchen Vernunft) die Befolgung des Moralgeſetzes zur Bedingung ſeiner Handlung machen;

Er ſoll alſo (weil das Moralgeſetz unbedingt gebietet) die Befolgung des Moralgeſetzes zur Bedingung der Glückſeligkeit machen;

Dieſe Verknüpfung von Begriffen hat nur objective Realität (einen realen Gegenſtand), wenn ein Gott (allvermögendes moraliſches Weſen der Weltherrſcher) iſt;

Folglich iſt demjenigen, der das höchſte Gut (eine durch Moralität bedingte Glückſeligkeit) für den oberſten Beſtimmungsgrund aller ſeiner Handlungen erkennt, das Daſeyn Gottes moraliſch gewiſs (d. i. er glaubt an Gott).

S. Gewiſsheit, 2. So führt alſo nicht die Religion zur Moral, ſondern umgekehrt, die Moral unumgänglich zur Religion, oder zum Glauben an einen moraliſchen Weltſchöpfer, der auch unſer moraliſcher Geſetzgeber iſt, und in deſſen Wil-

len dasjenige Endzweck ſeiner Weltſchöpfung iſt, was zugleich der Endzweck des Menſchen ſeyn kann und ſoll (R. IX. und IX. *) ff.).

c. Dieſer Beweis will alſo nicht ſagen: es iſt eben ſo nothwendig, das Daſeyn Gottes anzunehmen, als die Gültigkeit des moraliſchen Geſetzes anzuerkennen; wer ſich alſo vom erſtern nicht überzeugen kann, könne ſich auch von den Verbindlichkeiten nach dem letztern losſprechen. Nein! der nicht an Gott glaubt, giebt damit nicht die Befolgung des Moralgeſetzes auf, ſondern kann nur bei ſeinen Handlungen keinen Endzweck haben. Ein vernünftiger Gottesläugner wird ſich immer noch als ſtrenge gebunden an die Vorſchriften der Sitten erkennen; denn dieſe betreffen ja nur die Form des Wollens, daſs man nach allgemeingültigen Maximen, und darum weil ſie allgemeingültig ſind, wolle, und gebieten unbedingt, es entſtehe daraus, was da wolle, und ohne alle Rückſicht auf Zwecke, oder das, was man wolle. Allein Glückſeligkeit iſt ein unwiderſtehlicher Zweck der vernünftigen Weſen, und dieſe ſoll er nur nach moraliſchen Geſetzen befördern. Daher rührt es, daſs wir bei unſrer Handlung doch nicht ohne Zweck, und folglich auch nicht ohne Endzweck, ſeyn können. Uebrigens beſteht die Erfüllung der Pflicht darin, daſs wir ſie ernſtlich wollen, aber nicht darin, daſs, wenn es uns etwa an Mitteln dazu fehlt, das auch gelinge, was wir wollen, oder wir gewiſſe Zwecke erreichen (U. 425. f. M. II. 958.). Geſetzt alſo, ein Menſch überrede ſich, es ſei kein Gott, ſo würde er darum doch das Moralgeſetz für gültig anerkennen, oder in ſeinen eignen Augen ein Nichtswürdiger ſeyn. Geſetzt ein ſolcher Nichtswürdiger könnte ſich in der Folge überzeugen, und erfüllte nur aus Furcht vor dem höchſten Weſen, oder aus Hoffnung der Vergeltung ſeine Pflicht auf das pünct-

lichſte, ſo würde er dennoch ein Nichtswürdiger bleiben. Umgekehrt würde es mit der innern moraliſchen Geſinnung eines Menſchen ſchlecht beſtellt ſeyn, der ſichs bewuſst wäre, er würde ſich an das Moralgeſetz nicht kehren, wenn nur kein Gott wäre (U. 426. f. M. II, 959.). Wir wollen nun einen rechtſchaffenen Atheiſten annehmen; dieſer verlangt von der Befolgung des moraliſchen Geſetzes keinen Vortheil, und will nur uneigennützig Gutes ſtiften. Aber er kann von der Natur keine Zuſammenſtimmung zu dieſem ſeinem Zwecke erwarten. Er und die Rechtſchaffenen um ihn her werden zwar der Glückſeligkeit würdig ſeyn, aber die Natur wird darauf nicht achten, und ſie nicht darnach behandeln. Soll alſo der einzige idealiſche (in der Vernunft ſeinen Sitz habende) Endzweck, der der hohen Forderung der ſittlichen innern Beſtimmung vernünftiger Weſen angemeſſen iſt, nicht für den Wohlgeſinnten nichtig ſeyn, ſo muſs er in praktiſcher Abſicht (um ſich wenigſtens von der Möglichkeit des ihm moraliſch vorgeſchriebenen Endzwecks einen Begriff zu machen) das Daſeyn eines moraliſchen Welturhebers (Gottes) annehmen (M. II, 960. U. 427.).

Die reine Vernunft, als praktiſches Vermögen (als Vermögen, den freien Gebrauch unſers Vermögens zu wirken durch reine Vernunftbegriffe zu beſtimmen), giebt durch das moraliſche Geſetz in dem Begriff des höchſten Guts ein Princip unſrer Handlungen an die Hand, welches zwar geſetzgebend iſt, aber doch nur für ſinnlich-vernünftige Weſen. Die Idee eines Endzwecks im Gebrauche der Freiheit nach moraliſchen Geſetzen hat alſo einen Gegenſtand, aber nicht zum Erkennen deſſelben, ſondern um nach demſelben zu trachten, und auch nur für uns, die wir ſinnlicher (bedürftiger und abhängiger) Natur ſind. Wir ſind *a priori* durch die Vernunft

beſtimmt, das Weltbeſte (die allgemeine Glückſeligkeit unter der Bedingung der geſetzmäſsigſten Sittlichkeit) nach allen Kräften zu befördern. In dieſem Endzwecke iſt die Möglichkeit des einen Theils (der Glückſeligkeit) von der Beſchaffenheit der Natur (ob ſie zu dieſem Zwecke übereinſtimme oder nicht) abhängig, und in Anſehung der Erkenntniſs derſelben nicht zu entſcheiden, die des anderen Theils (der Sittlichkeit) *a priori* feſt und auf ſtrengen Beweiſen geſtützt. Sollte die reale Möglichkeit der Glückſeligkeit erkannt werden können, ſo müſste *a priori* bewieſen werden können, daſs die Welt ſelbſt zu dem Endzweck vorhanden ſei, die vernünftigen Weltweſen ſo glückſelig zu machen, als ſie es verdienen. Denn, hat die Schöpfung überall einen Endzweck, ſo können wir ihn nicht anders denken, denn als übereinſtimmend mit dem moraliſchen Endzweck des Menſchen (der allein den Begriff von einem Endzweck möglich macht, weil man nur von ihm nicht weiter fragen kann, wozu er iſt). Nun finden wir zwar Zwecke in der Welt, ja der Vernunft nach iſt in der Natur gar nichts ohne Zweck, allein den Endzweck der Natur ſuchen wir in ihr vergeblich. Dieſer kann und muſs daher, ſo wie die Idee davon nur in der Vernunft liegt, nur in vernünftigen Weſen geſucht werden. Die moraliſchgeſetzgebende Vernunft der vernünftigen Weſen giebt aber dieſen Endzweck (das höchſte Gut) nicht allein an, ſondern beſtimmt auch dieſen Begriff in Anſehung der Bedingungen (Gott und Unſterblichkeit), unter welchen ein Endzweck der Schöpfung allein von uns gedacht werden kann (U. 429. ff. M. II, 961.). Es iſt nun die Frage, kann die reale Möglichkeit eines Endzwecks der Schöpfung nicht wenigſtens ſo weit dargethan werden, daſs man einſähe, es ſei eine der Urtheilskraft nothwendige Maxime, einen Endzweck der Schöpfung anzunehmen, und dadurch das Zufällige in der Natur in Einem Begriff als

ſeinem Princip zu verknüpfen, und ſo unter ein Geſetz zu bringen? Dieſes iſt das wenigſte, was man der ſpeculativen Philoſophie anſinnen kann, die den ſittlichen Zweck mit den Naturzwecken vermittelſt der Idee eines einzigen Zwecks zu verbinden ſich anheiſchig macht; aber auch dieſes wenige iſt doch weit mehr, als ſie je zu leiſten vermag (M. II, 962. U. 431.). Nach dem Princip der Urtheilskraft, in ſo ferne ſie zu dem Beſondern das Allgemeine ſucht, um dadurch Erkenntniſs möglich zu machen, würden wir ſagen: wenn wir Grund haben, zu den zweckmäſsigen Naturproducten einen Verſtand als oberſte Urſache anzunehmen, ſo werden wir auch an dieſem Urweſen hinreichenden Grund haben, uns einen Endzweck der Natur zu denken, um uns zu überzeugen, daſs wir uns die Möglichkeit der Welt nur dadurch begreiflich machen können, daſs wir ihrer Exiſtenz einen Endzweck unterlegen (M. II, 963. U. 431. f.). Allein Endzweck iſt bloſs ein Begriff unſrer praktiſchen Vernunft, und in der Natur kann nichts zu finden ſeyn, worauf er paſste, ſ. Endzweck. Dieſer Begriff iſt lediglich für die moraliſch-geſetzgebende Vernunft nach moraliſchen Geſetzen brauchbar, denn die Uebereinſtimmung der Welt mit jenem Endzweck der moraliſchgeſetzgebenden Vernunft heiſst eben Endzweck der Welt. Nun haben wir durch das moraliſche Geſetz einen Grund, eine ſolche Welt anzunehmen, in der das höchſte Gut erreichbar iſt. Alſo haben wir einen moraliſchen Grund, uns an einer Welt auch einen Endzweck der Schöpfung zu denken (U. 432. M. II, 964.). Dieſes iſt nun noch nicht der Schluſs von dem durch die Moralität beſtimmten Endzweck (dem höchſten Gut) auf das Daſeyn eines moraliſchen Welturhebers, ſondern nur auf einen Endzweck der Schöpfung, der auf dieſe Art beſtimmt wird. Daſs aber zu der Exiſtenz der Dinge gemäſs einem Endzwecke auch zugleich ein moraliſches Weſen,

mithin ein Gott angenommen werden mufste, ift ein zweiter Schluſs für die Urtheilskraft, in ſo fern ſie nach Begriffen der praktiſchen Vernunft zu dem Beſondern das Allgemeine aufſucht. Denn wir können nicht einſehen, daſs wir an unſerm Endzweck einen moraliſchen Grund haben, nicht bloſs einen Endzweck der Schöpfung als Wirkung, ſondern auch ein moraliſches Weſen als Urgrund der Schöpfung anzunehmen. Wohl aber können wir ſagen, daſs, nach der Beſchaffenheit unſers Vernunftvermögens, wir uns die Möglichkeit einer ſolchen, auf das moraliſche Geſetz und deſſen Gegenſtand (das höchſte Gut) bezogenen, Zweckmäſsigkeit, als in dieſem Endzwecke iſt, ohne einen Welturheber und Regierer, der zugleich moraliſcher Geſetzgeber iſt, nicht begreiflich machen können (M. II, 965. U. 433. f.). Die Wirklichkeit eines höchſten moraliſch-geſetzgebenden Urhebers aller Dinge iſt alſo bloſs ſo dargethan, daſs es für den praktiſchen Gebrauch unſrer Vernunft (um die Moralgeſetze für den Willen des Urhebers der Welt zu erkennen) hinreichend iſt, ohne in Anſehung des Daſeyns deſſelben etwas theoretiſch (weder wie man ſich dieſes Daſeyn ohne Raum und Zeit vorzuſtellen, noch ſich von der Möglichkeit und Wahrheit deſſelben ohne Urſache, von der es abhänge, überzeugen könne) zu beſtimmen. Denn die praktiſche Vernunft bedarf zur Möglichkeit ihres Zwecks (des höchſten Guts) einer Idee (der Vernunftvorſtellung eines vernünftigen und moraliſchen Urhebers der Welt), wodurch die Befolgung des moraliſchen Geſetzes in einer ſinnlichen Welt (für die Urtheilskraft, in ſo fern ſie zu dem Zufälligen allgemeine Principien ſucht, hinreichend) für möglich erkannt werde; und dieſe Idee bekömmt dadurch Gültigkeit für das Handeln, obwohl nicht für das Erkennen. Für die Urtheilskraft, in ſo ferne ſie für das Zufällige einen Grund (die reflectirende) ſucht, bewies die

Lehre von den Zwecken in der Natur aus denſelben hinreichend eine verſtändige Welturſache, nehmlich daſs wir nach der Beſchaffenheit unſrer Vernunft den Zuſammenhang nach Zwecken in der Natur, der doch durch die organiſchen Weſen ſeine Realität darthut, nicht anders begreifen können; für die Urtheilskraft aber, inſoferne ſie Handlungen unter die Moralgeſetze ſubſumirt (die beſtimmende praktiſche), bewirkt dieſes die Lehre von den Zwecken im Reiche der Sitten durch den Begriff eines Endzwecks (des höchſten Guts). Die reale Möglichkeit der Idee von einem moraliſchen Welturheber kann nun zwar nicht durch Zwecke in der Natur allein dargethan werden, ſie ſind aber doch von groſser Bedeutung, um der Idee von einem moraliſchen Zweck zu Hülfe zu kommen (U. 434. f. M. II, 966.). Zur Verhütung eines leicht eintretenden Miſsverſtändniſſes iſt es höchſtnöthig, hierbei noch anzumerken, daſs wir die Eigenſchaften dieſes höchſten Weſens

a. nur nach der Analogie denken, aber

b. nicht erkennen können.

Das erſte, weil wir ſeine Natur nicht erforſchen können; das zweite, weil wir ſonſt einſehen müſsten, was die oberſte Welturſache an ſich ſei. Hier iſt es aber nur darum zu thun, ob wir die Exiſtenz der oberſten Welturſache anzunehmen haben, um den Zweck der reinen praktiſchen Vernunft, als eine beabſichtete Wirkung unſers Handelns, als möglich zu denken. Die Abſicht des Gebrauchs der Eigenſchaften dieſes Weſens iſt nicht, ſeine für uns unerreichbare Natur zu erkennen, ſondern uns ſelbſt und unſern Willen darnach zu beſtimmen. Wir werden uns ein weiſes, nach moraliſchen Geſetzen die Welt beherrſchendes Weſen denken können, ohne ihm darum einen wirklichen Verſtand und Willen beizulegen. Wenn es

aufs Handeln ankömmt, ſo iſt ſolches Princip für die Klugheit nur leitend, für die Moralität aber, alſo für die Weisheit, die es immer mit dem Endzweck zu thun hat, beſtimmend (U. 435. M. II, 967.).

Dieſer moraliſche Beweis iſt nicht etwa ein neu erfundener, ſondern hat vor der früheſten Aufkeimung der Vernunft in derſelben gelegen, und wird nur immer mehr entwickelt *). Sobald die Menſchen über Recht und Unrecht zu reflectiren anfingen, konnten ſie den Ausgang des Redlich- und Falſch-Handelns nimmermehr für einerlei annehmen **). Mithin muſste auch die Vorſtellung von einem Zwecke verborgen liegen, mit dem der Weltlauf ſich gar nicht zuſammenreimen laſſe. Nun mochten ſie ſich die Ausgleichung dieſer Unregelmäſsigkeit auf mancherlei noch ſo grobe Weiſe vorſtellen, ſo konnten ſie ſich doch nur eine nach moraliſchen Geſetzen die Welt beherrſchende oberſte Urſache als Princip der Möglichkeit der Vereinigung der Natur mit ihrem innern Sittengeſetze erdenken, weil ein als Pflicht aufgegebener Endzweck in ihnen, der in einer Natur ohne allen Endzweck auſſer ihnen wirklich werden ſoll, ein Widerſpruch iſt. Ueber die innere Beſchaffenheit jener Welturſache konnten ſie nun manchen Unſinn ausbrüten; jenes moraliſche Verhältniſs in der Weltregierung blieb immer daſſelbe. Auch wurde, aller Wahrſcheinlichkeit nach, durch dieſes moraliſche Intereſſe allererſt die Aufmerkſamkeit auf die Schönheit und Zwecke in der Natur rege gemacht, die alsdann vortrefflich diente, jene Idee zu beſtärken (U. 438. M. II, 963.).

Die Einſchränkung der Vernunft in Anſehung aller unſrer Ideen des Ueberſinnlichen auf die Bedingungen des praktiſchen Gebrauchs hat, was die

*) Odyſſ. ρ. 485. seqq.
**) Hesiod. Opp. et Dies v. 220.

Idee von Gott betrifft, den Nutzen, dafs Theologie ſich nicht in Theoſophie verſteige oder zur Dämonologie hinabſinke; dafs Religion nicht in Theurgie oder in Idololatrie gerathe (M. II, 969. U. 439.), ſ. Idololatrie, Götzendienſt und Dämonologie. Wenn man nehmlich der Eitelkeit oder Vermeſſenheit des Vernünftlers über das Ueberſinnliche nur das Mindeſte theoretiſch zu beſtimmen einräumt, wenn man mit Einſichten vom Daſeyn und von der Beſchaffenheit der göttlichen Natur grofs zu thun verſtattet, ſo ſind die Anmafsungen eines Erkenntniſſes Gottes *a priori* nicht zu begrenzen. Denn die Begrenzung ſolcher Anſprüche müfste doch nach einem gewiſſen Princip geſchehen; dafs alle Verſuche mit denſelben bisher fehlgeſchlagen ſind, beweiſet nichts wider die Möglichkeit eines beſſern Erfolgs. Hier iſt aber kein Princip möglich, als entweder anzunehmen, dafs in Anſehung des Ueberſinnlichen ſchlechterdings gar nichts (als lediglich durch verneinende Urtheile) erkannt werden könne, oder dafs unſere Vernunft eine noch unbenutzte Fundgrube zu noch grofsen bis jetzt unbekannten Kenntniſſen vom Ueberſinnlichen ſei. Was aber Religion (Moral in Beziehung auf Gott als Geſetzgeber) betrifft, ſo mufs die Ableitung derſelben von einem Geſetzgeber die Religion unmoraliſch machen und verkehren, weil dann alles Mangelhafte unſrer Einſicht in die Natur dieſes Geſetzgebers auch auf die Religion Einfluſs hat (U. 440. ff. M. II, 970.). Von der Art des Fürwahrhaltens, in dem moraliſchen Beweiſe des Daſeyns Gottes, ſ. Beweis I, und durch einen praktiſchen Glauben, ſ. Glaubensſache. S. übrigens noch Teleologie.

Mord,

ſ. Tod.

Mündig,

(*majorennis, majeur*). Die Qualität, in phyſiſcher, rechtlicher und pſychologiſcher Rückſicht ſein eigener Herr (*ſui juris*) zu ſeyn (K. 115.). In phyſiſcher Rückſicht iſt man mündig, wenn man ein Mann iſt, ſ. Mann. In rechtlicher Rückſicht wird man durch die bloſse Gelangung zu dem Vermögen der Selbſterhaltung mündig. Das werden alſo die Kinder des Hauſes, die mit den Eltern zuſammen eine Familie ausmachten, auch ohne allen Vertrag der Aufkündigung ihrer bisherigen Abhängigkeit, bloſs durch ihre ihnen angebohrne Freiheit. Sie können ſich aber ſelbſt erhalten, theils wenn ſie dem allgemeinen Laufe der Natur überhaupt nach volljährig ſind, theils wenn ſie ihrer beſondern Naturbeſchaffenheit gemäſs etwa früher dazu im Stande ſind. Die Kinder erwerben dieſes Recht der Unabhängigkeit von ihren Eltern alſo ohne beſondern rechtlichen Act, bloſs durchs Geſetz (*lege*), denn ſie ſind den Eltern für ihre Erziehung nichts (dem Rechte nach, obwohl der Tugendpflicht nach, Dankbarkeit) ſchuldig, ſo wie gegenſeitig die Eltern nicht weiter verbunden ſind, ihre Kinder zu erhalten, ſobald der Zeitpunct der Mündigkeit eingetreten iſt, ſ. Eltern, 10. f. In pſychologiſcher Rückſicht iſt derjenige mündig, der ſich nicht von Andern leiten läſst. In dieſem Verſtande bleiben viele Menſchen Zeitlebens unmündig. Daſs der bei weitem gröſste Theil der Menſchen (und unter dieſen das ganze ſchöne Geſchlecht) den Schritt zur Mündigkeit für ſehr gefährlich halte, auſser dem daſs er beſchwerlich iſt, dafür ſorgen ſchon ihre Vormünder (S. III, 161. f.), ſ. Aufklärung, 8.

Münze,

(*moneta, monnoye*). Das geſetzliche Geld (K. 126.). Metall nehmlich, wenn es nicht bloſs

gewogen, ſondern auch geſtempelt (mit einem Zeichen, für wie viel es gelten ſoll, verſehen) iſt, heiſst geſetzliches Geld. Smith Unterſuch. über die Natur und die Urſachen des Nationalreichth. 1. B. 4. Kap. S. 41.) ſucht die Urſache der Erfindung der Münze in der Unbequemlichkeit des Abwägens und des Probirens der Metalle. Um den Betrügereien, denen die Menſchen dabei ausgeſetzt waren, zuvorzukommen, ſagt er, um den Tauſch zu erleichtern, und dadurch alle Arten des Gewerbfleiſses und des Handelsverkehrs zu ermuntern, haben alle Nationen, welche einige Fortſchritte in der Cultur gemacht haben, es nothwendig befunden, beſtimmte Quantitäten derjenigen Metalle, die unter ihnen zum Kauf und Verkauf der Waaren gebraucht wurden, mit einem öffentlichen Stempel zu bezeichnen. Dies iſt der Urſprung des gemünzten Geldes und derjenigen öffentlichen Geſchäfte, welche zuſammen das Münzamt ausmachen. Man kann daher die Münze auch durch geprägtes Geld erklären. Die Namen dieſer Münzen ſcheinen Anfangs die Quantität, oder das Gewicht, des darin enthaltenen Metalls angezeigt zu haben.

Muſik,

Tonkunſt, (*muſica, muſique*). Die Kunſt des ſchönen Spiels der Empfindungen, welche die Proportion der verſchiedenen Grade der Stimmung (Spannung) des Gehörs, d. i. den Ton deſſelben betrifft (U. 211.). Dieſe Empfindungen ſind harmoniſch, aber ſie können nicht in Anſchauungen zuſammengefaſst und auf Begriffe gebracht werden, denn bei Tönen läſst ſich nichts denken. Auſser ihr giebt es nur noch Eine Kunſt des ſchönen Spiels der Empfindungen, nehmlich die Farbenkunſt. Die erſtere kann man auch, als Gegen-

ſtand der Kunſt, durch das künſtliche Spiel der Empfindungen des Gehörs erklären. S. Farbenkunſt.

2. Die Muſik iſt beides, eine ſchöne Kunſt, und eine angenehme, reizende Kunſt. Sie iſt eine ſchöne Kunſt, d. i. eine ſolche, welche die Reflexion zum Grunde hat, und ein unintereſſirtes Wohlgefallen an der Form in der äſthetiſchen Beurtheilung bei ſich führt. Dies lehrt

a. das Mathematiſche, was ſich über die Proportion der Schwingungen der Luft in der Muſik und ihre Beurtheilung ſagen läſst;

b. die, obzwar ſeltenen Beiſpiele von Menſchen, die mit dem ſchärfſten Gehör nicht haben Töne unterſcheiden können;

c. die Wahrnehmung einer veränderten Qualität bei den verſchiedenen Anſpannungen auf der Tonleiter;

d. daſs die Zahl der verſchiedenen Anſpannungen für begreifliche Unterſchiede beſtimmt iſt.

Die Erläuterung dieſer vier Gründe findet man in dem Art. Farbenkunſt.

Die Muſik iſt aber auch eine angenehme Kunſt, d. i. eine ſolche, welche den Sinn zum Grunde hat, und ein mit Intereſſe verbundenes Wohlgefallen an der Empfindung in der äſthetiſchen Beurtheilung bei ſich führt. Denn ſie bringt Reize und Gemüthsbewegung hervor. Die Mathematik hat hieran ſicherlich nicht den mindeſten Antheil, und noch weniger, wie ſichs Euler (Briefe an eine d. Prinzeſſin 8. Br.) vorſtellte, die Enträthſelung des Plans und Entwurfs des

Componiſten, ſondern die continuirliche Bewegung und Belebung des Gemüths durch die Affecten der Traurigkeit, Freude, Furcht u. ſ. w. welche mit der Verbindung und dem Wechſel der Töne conſoniren, und einen behaglichen Genuſs dieſes unſers Zuſtandes während der Muſik verurſachen. Ein Angſtgeſchrei, das die Muſik ausdrückt, ſetzt uns in Schrecken, und frohlockende Töne wirken Fröhlichkeit. Die Mathematik iſt nur die unumgängliche Bedingung (*conditio ſine qua non*) derjenigen Proportion der Eindrücke, in ihrer Verbindung ſowohl als ihrem Wechſel, wodurch es möglich wird, ſie zuſammen zu faſſen. Dieſe Proportion verhindert zugleich, daſs dieſe Eindrücke einander nicht zerſtören, und auf ihr gründet ſich unſer Wohlgefallen an der (Schönheit der) Muſik (U. 220. M. II, 720.).

3. Eine Muſik iſt alſo ein Tonſpiel, welches, als angenehme Kunſt, einen Wechſel der Empfindungen fordert, deren jede ihre Beziehung auf einen Affect hat, ohne doch den Grad des Affects zu erreichen, und als ſchöne Kunſt äſthetiſche Ideen rege macht. Und ſo kann man ſagen, die Muſik, als Tonſpiel, iſt ein wechſelndes freies Spiel der Empfindungen, die uns der Wechſel der Töne verurſacht, ohne daſs dieſe Empfindungen weiter eine Abſicht zum Grunde haben. Der Wechſel der Töne, welcher nichts anders als ein Wechſel von Empfindungen durchs Gehör iſt, belebt das Gemüth. Dieſer Wechſel der Empfindungen reizt bald die Fähigkeit zur Freude, bald die zur Traurigkeit, zur Furcht u. ſ. w., doch ſo, daſs dieſe Affecten nicht ganz ausbrechen. Hierdurch, und durch die Schwingungen, in welche die Nerven durch die Töne verſetzt werden, wird das Lebensgeſchäft im Cörper, gleichſam als durch eine innere Motion, befördert, die Eingeweide bewegt, mit einem Wort das Gefühl der Geſundheit, (welche ſich ohne ſolche Veranlaſſung

ſonſt nicht fühlen läſst,) rege gemacht. Dies macht das Vergnügen (Wohlgefallen in der Empfindung) aus. Von der Empfindung des Cörpers vermittelſt der beſchriebenen Erregung der Affecten geht dieſes Spiel zu äſthetiſchen Ideen oder Verſtandesvorſtellungen, die die Gegenſtände zu dieſen Affecten ſind. Hat z. B. die Muſik uns zum Affect der Traurigkeit geſtimmt, ſo iſt unſre Einbildungskraft geſchäftig, uns einen Gegenſtand für dieſen Affect zu ſchaffen und ihn uns darzuſtellen, der ſich aber weiter nicht auf Begriffe bringen und in Worte faſſen läſst. Dies iſt die äſthetiſche Idee *). Von dieſer Idee, die eben ſo mit andern wechſelt, wie die Affecten, geht das Spiel mit denſelben wieder zurück, aber mit vereinigter Kraft, auf den Cörper (U. 225.). Zugleich betrachtet das Gemüth die Harmonie in den Tönen und findet daran ein reines Wohlgefallen (Wohlgefallen in der Beurtheilung). Und ſo dient die Beurtheilung der Harmonie in den Tönen, mit ihrer Schönheit, dem Genuſs der Empfindungen derſelben, mit ihrer Annehmlichkeit, nur zum Vehikel. Man muſs alſo eingeſtehen, daſs die Belebung des Gemüths durch die Muſik am Ende bloſs cörperlich iſt, und es vergnügt, daſs man dem Cörper auch durch die Seele beikommen und dieſe zum Arzt von jenem gebrauchen kann (U. 224. f. M. II, 725.), ſ. Gedankenſpiel.

Kant. Crit. der Urtheilskr. §. 51. S. 211. — §. 53. S. 220. ff.

---

*) Da ich ſie ſingen hörte, ſagt Rouſſeau, bemächtigte ſich allmählig eine nicht zu beſchreibende Wolluſt meiner ganzen Seele. Bei jedem Worte ſtellte ſich ein Bild in meinem Geiſte, oder eine Empfindung in meinem Herzen dar. Sulzers Theorie, Art. Muſik.

Muſter,

(*exemplar, exemplaire*). Das urſprüngliche Beiſpiel (G. 29.). So ſind z. B. die Geſchmackswerke der Alten Muſter des Geſchmacks, d. i. ihre Schriften dienen dem ſpätern Zeitalter als urſprüngliche Beiſpiele, oder ſolche, denen keine andern Beiſpiele vorhergehen, für die Erzeugung ſowohl als auch Beurtheilung ähnlicher Werke des Geſchmacks (U. 263.), ſ. Humanität, 2. und Geſchmack, 6. Wenn ein Product verdient als Beiſpiel nachgeahmt zu werden, ſo heiſst es muſterhaft oder exemplariſch. So iſt das Genie eines Menſchen die muſterhafte Originalität ſeines Talents in Anſehung dieſer oder jener Art von Kunſtproducten (A. 160.), ſ. Genie, 14. und Exemplariſch.

Muſterhaft,

ſ. Muſter.

Muth,

(*animoſitas, courage*). Die Faſſung des Gemüths, die Gefahr mit Ueberlegung zu übernehmen (A. 210.). Dieſen Muth hat z. B. derjenige, der, bei einem Sturme auf der See, die Gefahr, im Meere umzukommen, mit einer ſolchen Faſſung des Gemüths erträgt, daſs er die Beſonnenheit, ſeine Geſchäfte gehörig zu verrichten, behält; oder derjenige, welcher Krankheiten, die nicht mehr zurückzutreiben ſind, ohne Furcht und Klagen entgegen geht, ſ. Furcht.

2. Muth hat der, welcher mit Ueberlegung der Gefahr nicht weicht. Weiſen Muth in Gefah-

ren anhaltend ist, der ist tapfer, z. B. der Krieger, der auf die Feuerschlünde einer donnernden Batterie losmarschirt, und nicht eher ruhet, bis sie erobert ist. Dieser Muth beruht auf Grundsätzen, so ist die Tapferkeit ein gesetzmäfsiger Muth, und ein solcher Muth ist eine Tugend. Muthig ist also, wer die Gefahr glaubt, aber doch aus Grundsätzen auf sie losgeht. Er ist eine männliche Eigenschaft (A. 211. f.). Die Tapferkeit ist in der engern Bedeutung gesetzmäfsiger Muth, in dem, was die Pflicht gebietet, selbst den Verlust des Lebens nicht zu scheuen. Die Furchtlosigkeit machts allein nicht aus, sondern die moralische Untadelhaftigkeit (*mens conscia recti*) mufs damit verbunden seyn, wie beim Ritter Bayard, der der Ritter ohne Furcht und ohne Tadel hiefs (A. 216.).

3. Muth ist also nicht Geduld, denn diese ist eine weibliche Tugend, die nicht, wie der Muth, Kraft zum Widerstande aufbietet, sondern das Leiden (Dulden) durch Gewohnheit unmerklich zu machen sucht. Die Europäer zeigen Muth, wenn sie sich im Fall der Umzingelung bis auf den letzten Mann wehren; die Indianer in Amerika beweisen aber Geduld (freilich von besonderer Art, nicht als Tugend, sondern aus Eitelkeit), wenn sie in diesem Fall ihre Waffen wegwerfen und sich ruhig niedermachen lassen (A. 212.). Der Muthige läfst sich also nicht abhalten, er übernimmt lieber die gröfsten Qualen, als dafs er lange auf dem Bette liegt.

4. Der Muth kann aber auch als ein Affect zur Sinnlichkeit gehören. Bei diesem Muth ist keine Ueberlegung, sondern blofs eine natürliche Furchtlosigkeit in der Gefahr; dieser Affect kann aber durch Vernunft erweckt, und so wahre Tugendstärke seyn, die eben im Ausdauern Tapferkeit heifst. Die Entschlossenheit, sich

durch Sticheleien und mit Witz geschärfte Verhöhnungen nicht vom Guten (von dem, was die Pflicht gebietet) abschrecken zu lassen, ist ein rein moralischer Muth. Dieser Muth hat schon einen sehr hohen Grad, weil Ehrliebe die beständige Begleiterin der Tugend ist, und der, welcher sonst wider Gewalt hinreichend gefafst ist, doch der Verhöhnung sich selten gewachsen fühlt, wenn man ihm diesen Anspruch auf Ehre mit Hohnlachen verweigert. Diesen Muth besitzt mancher nicht, welcher in der Feldschlacht oder im Duell sich als einen Braven beweiset (A. 213.).

5. Die Dreistigkeit giebt auch einen äussern Anschein von Muth; sie besteht in dem Anstande, sich in Vergleichung mit Andern in der Achtung nichts zu vergeben. Dieses Wort sollte eigentlich Dräustigkeit geschrieben werden, denn es kömmt her von Dräuen oder Drohen. Die Dreistigkeit ist das Gegentheil von der Blödigkeit. Diese ist eine Art von Schüchternheit und Besorgniss, Andern nicht vortheilhaft in die Augen zu fallen, und dann vielleicht ein Gegenstand ihres, wenn gleich heimlichen, Spottes oder doch ihrer Geringschätzung zu werden. Die Dreistigkeit kann, als billiges Vertrauen zu sich selbst, nicht getadelt werden, und beruhet entweder auf dem Grundsatze des Muths, oder ist auch ein blosser Affect. Freimüthigkeit ist das Mittel zwischen Dreistigkeit und Blödigkeit, und besteht in dem Zutrauen zu sich selbst in Ansehung des Urtheils Anderer. Man kann freimüthig seyn, weil man sichs bewusst ist, dass man kein nachtheiliges Urtheil verdient, oder weil man Anderer Urtheil nicht für wichtig genug hält. Die Dreistigkeit wird leicht beleidigend. Man kann daher einem jungen Menschen nicht rathen, dreist, aber wohl, freimüthig zu seyn. Freimüthigkeit und Bescheidenheit ist, besonders bei jungen Leuten, sehr angenehm. Die Dummdreistig-

keit (*étourderie*) aber gehört nicht zum Muthe, in der ſittlichen Bedeutung des Worts (als eines Grundſatzes); denn ſie beſtehet darin, daſs man ſich das Anſehen giebt, als mache man ſich nichts aus dem Urtheil Anderer. Sie iſt alſo Unverſchämtheit, oder auf das gelindeſte ausgedrückt, Unbeſcheidenheit (A. 213. f.), z. B. wenn ein junger Menſch mit einer zu groſsen Frechheit zu einer Dame ſpricht.

6. Ob Selbſtmord Muth vorausſetze, findet man im Art. Furcht, 4.

7. Der Muth des Kriegers iſt von dem des Duellanten noch ſehr verſchieden, wenn gleich das Duell von der Regierung Nachſicht erhält, und gewiſſermaſsen Selbſthülfe wider Beleidigung zur Ehrenſache in der Armee gemacht wird, in die ſich das Oberhaupt derſelben nicht miſcht. Dennoch macht der Staat das Duell nicht durchs Geſetz öffentlich erlaubt, ſondern ignorirt es nur. Dem Duell auf dieſe Art durch die Finger zu ſehen, iſt ein vom Staatsoberhaupt nicht wohl überdachtes ſchreckliches Princip. Denn es giebt auch Nichtswürdige, die ihr Leben aufs Spiel ſetzen, um etwas zu gelten, und die, für die Erhaltung des Staats etwas mit ihrer eigenen Gefahr zu thun, gar nicht gemeint ſind (A. 216.).

Muthloſigkeit iſt die Vorſtellung noch immer gröſserer Uebel.

Kant. Anthropologie. §. 67. S. 210. ff. und ein Manuſcript darüber.

Muthloſigkeit,

ſ. Muth, 7.

Mutterſtaat,

ſ. Staat.

Myſticismus,

ſ. Schwärmerei.

N.

Nacheinander,

ſucceſſiv, (*ſucceſſive, ſucceſſivement*). In verſchiedenen Zeiten (C. 46.), ſ. Expoſition, 14. β. Das Nacheinanderſeyn oder die Folge iſt ein Modus (innere, obwohl aufserweſentliche Beſchaffenheit) der Zeit. Zwei Dinge können nehmlich zu verſchiedenen Zeiten vorhanden ſeyn und auch nicht, die Theile der Zeit ſelbſt ſind aber alle nach einander, d. h. wenn ich mir die Zeit vorſtelle, ſo muſs ich mir ſie wieder als etwas, was in der Zeit verflieſst, vorſtellen, und da ſind zwei Zeitſtellen nicht zu Einer Zeit, ſondern nur zu verſchiedenen Zeiten möglich. Dies iſt eine weſentliche Beſchaffenheit, aber eben darum auch kein Modus der Zeit, Daſs aber in der Zeit zwei Dinge, und alſo auch zwei Zeittheile, nach einander ſeyn können, das iſt ein Modus der Zeit (C. 219.).

2. Durch dieſen Modus der Zeit iſt allein unſer Zählen möglich, welches jederzeit ſucceſſiv iſt. Eine nicht ſucceſſiv gedachte Zahl iſt eben ſo widerſprechend, als eine nicht ſucceſſiv erfolgte Bewegung. Beides iſt ohne Zeit nicht möglich. Ein Cörper, der ſich ohne Zeit von A

nach B bewegte, würde in A und in B seyn, welches nur nach einander, also in der Zeit möglich ist. Und ein Verstand, der eine Zahl ohne Zeit durchdächte, mufste nicht von einer Einheit zur andern fortgehen, sondern alle Einheiten mit einander denken, welches aber kein Zählen wäre (Schulz Prüfung, 2 Th. S. 252.).

Nachäffung,

s. Genie, 14. und Nachahmung, 3.

Nachahmung,

(*imitatio, imitation*). Nachahmung heifst eigentlich die Befolgung der Regeln, die aus den Geistesproducten eines Genies und ihrer Eigenthümlichkeit gezogen werden können. So ist die Odyssee das Geistesproduct des Genies eines Homers, Virgil aber hat die Regeln befolgt, die aus der Iliade und ihren Eigenthümlichkeiten gezogen werden können, und so die Aeneide hervorgebracht, die daher eine Nachahmung der Odyssee ist. Zu der Nachahmung bedarf es keines Genies, und das dadurch hervorgebrachte Geisteswerk hat keinen eigenthümlichen Geist (U. 100.), s. Genie, 14.

2. Wer also alles so macht, wie es sein Vorgänger in einem Geistesproducte gemacht hat, der ist ein blofser Nachahmer. Und wer in seinen Handlungen blofs so handelt, wie ein Lehrer oder Vorgänger, der verwandelt die Sittlichkeit in einen Mechanismus der Nachahmung. Nachahmung ist also der rechte Ausdruck für die Nachfolge eines Vorgängers ohne alle Autonomie (U. 138. f.).

3. Die Nachahmung unterſcheidet ſich alſo von der Nachfolge darin, daſs bei ihr keine Eigenthümlichkeit iſt, wie bei der letztern; von der Nachmachung, daſs bei ihr die Regel nicht in eine Formel gefaſst werden kann, wie bei der letztern. Sie iſt aber auch nicht Nachäffung, weil ſie nicht, wie dieſe, alles (ſelbſt das Miſsgeſtaltete) nachmacht (U. 185.), ſ. Genie, 3. f. Die Nachfolge iſt die Befolgung der Art, wie ſich ein exemplariſcher Vorgänger benommen hat. Sie ſchöpft aus denſelben Quellen aus welchen der Vorgänger ſchöpfte, und lernt ihm nur die Art, ſich dabei zu benehmen, ab (U. 139.).

Nachdrucker,

ſ. Buch, 3.

Nachfolge,

ſ. Nachahmung, 3. Genie, 14. und Geſchmack, 6.

Nachrede,

üble, Afterreden (*obtrectatio*, *médiſance*). Dieſe Namen giebt man der unmittelbaren Neigung, die auf keine beſondere Abſicht angelegt iſt, etwas der Achtung für Andere Nachtheiliges ins Gerücht zu bringen. Sie iſt der ſchuldigen Achtung gegen die Menſchheit überhaupt zuwider; weil jedes gegebene Scandal dieſe Achtung (auf der doch der Antrieb zum Sittlichguten beruht) ſchwächt, und gegen ſie ungläubiſch macht (T. 145. f.) (Jak. 4, 11, 12.).

2. Die gefliſſentliche Verbreitung (*propalatio*) der Unſittlichkeit Anderer macht Verachtung der Menſchen zur herrſchenden Denkungsart, und ſtumpft das moraliſche Gefühl des Afterredners durch den öftern Anblick dieſer Denkungsart, ab. Es iſt alſo Tugendpflicht, den Schleier der Menſchenliebe (durch Milderung und Verſchweigung ſeiner Urtheile) über die Fehler Anderer zu werfen; weil die verdiente Achtung für Andere zur Nacheiferung, ſie auch zu verdienen, reizt (T. 146.).

3. Aus eben dem Grunde iſt die Ausſpähungsſucht der Sitten Anderer (*allotrio-epiſcopia*) auch für ſich ſelbſt ſchon ein beleidigender Vorwitz der Menſchenkunde, welchem Jedermann ſich mit Recht widerſetzen kann, weil er die ihm ſchuldige Achtung verletzt (T. 146.).

Nächſtenliebe,

Menſchenliebe, Philanthropie, (*amor proximi, philanthropia, amour du prochain, philanthropie*). Wenn wir ſolche Pflichten gegen andere Menſchen erfüllen, deren Leiſtung dieſe zugleich verbindet, ſo iſt eine ſolche Leiſtung verdienſtlich. Da nun jede Ausübung einer Pflicht mit einem praktiſchen Gefühl (d. i. einer Maxime, nach der ſo gehandelt wird, wie das Gefühl wirken würde; welches auch ſelbſt durch die Maxime und das Handeln darnach nach und nach gewirkt wird) begleitet wird, ſo iſt das auch der Fall mit den verdienſtlichen Pflichten, und dies Gefühl, das die Ausübung derſelben begleitet, iſt Liebe zu den Menſchen überhaupt. Ein Menſch, der eine verdienſtliche Pflicht aus Pflicht erfüllt, liebt in dem Menſchen, gegen den er ſie erfüllt, die Menſchen. Man nennt dies praktiſche

Gefühl: Liebe des Nächſten. Man kann dieſe Liebe des Nächſten abgeſondert von der Achtung gegen den Nächſten (für ſich allein) betrachten, und in Jemanden, der übrigens wenig Achtung verdient, den Menſchen lieben; aber beide Gefühle ſind doch dem Geſetze nach jederzeit in einer Pflicht gegen Andere mit einander verbunden, nur daſs bei den verdienſtlichen Pflichten Liebe das Princip und Achtung das Acceſſorium iſt, oder das auſserdem noch hinzukommende Gefühl (T. 116. f.).

2. Die Nächſtenliebe iſt alſo die Pflicht, die Zwecke Anderer (ſo fern dieſe nur nicht unſittlich ſind) zu den unſrigen zu machen. Alsdann handeln wir nehmlich ſo, wie wir handeln würden, wenn uns das äſthetiſche Gefühl der Liebe zu Andern in Bewegung ſetzte, aber wir handeln ſo, nicht aus Trieb (Gefühl), ſondern aus Grundſatz (Maxime). Geht alſo meine Handlung aus Nächſtenliebe hervor, ſo thue ich ſie aus dem Grundſatz, Andern wohlzuthun, aus Pflicht; geht ſie aber aus der äſthetiſchen Liebe zu einem Menſchen hervor, ſo thue ich die Handlung aus Neigung, weil mir dieſer Menſch wohlgefällt (T. 119.). S. Philanthropie und Liebe, 2.

Kant. Met. Anfangsgr. der Tugendl. §. 23 und 25. S. 116 und 119.

Naivetät,

(*naïveté*), ſ. Gedankenſpiel, 8. ff.

Name,

guter, ſ. Erwerbung, 32. ff.

Narrheit,

ſ. Hochmuth, 3.

Natur,

(Φυσις, *natura*, *nature*). Dieſes Wort bedeutet das Daſeyn (die Exiſtenz) der Dinge, ſo fern es nach allgemeinen Geſetzen beſtimmt iſt, oder auch das erſte innere Princip (Grund) alles deſſen, was zum Daſeyn (Wirklichkeit) eines Dinges gehört (N. III.). In dieſem Sinne hat jedes Ding ſeine Natur. Solche Dinge ſind aber Erſcheinungen (Natur im empiriſchen Verſtande). Das Daſeyn der Dinge an ſich ſelbſt (überſinnliche Natur) können wir nicht erkennen. Nicht *a priori*, denn wie wollen wir aus uns ſelbſt wiſſen, was den Dingen an ſich ſelbſt zukomme? nicht *a poſteriori*, denn wie wollen wir aus der Erfahrung wiſſen, was den Dingen an ſich ſelbſt, auch auſser unſrer Erfahrung, nothwendig (als Geſetz) zukomme? (Pr. 71. f. P. 75.).

2. Daſs die Natur unter allgemeinen Geſetzen ſteht, ſieht man aus jeder reinen Naturwiſſenſchaft, welche ſolche Geſetze für eine beſondere Natur, z. B. die der Materie, vorträgt, z. B. aus Kants metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft, oder der allgemeinen Naturlehre, die ſich vor Grens Grundriſs der Naturlehre befindet. Solche Naturgeſetze ſind z. B. der Satz: daſs die Subſtanz bleibt und beharrt; daſs alles, was geſchieht, eine Urſache hat (Pr. 73.). Die Geſetze der Natur überhaupt ſind die Analogien (M. I, 311.), ſ. Analogie und Exponent

2. Dies iſt aber die Bedeutung des Worts Natur formaliter (*natura adjective ſ. formaliter ſpectata*) genommen, d. i. in ſo ferne wir durch daſſelbe, eine Beſchaffenheit der Dinge verſtehen (N. III.), und da heiſst daſſelbe: die Geſetzmäſsigkeit der Beſtimmungen des Daſeyns der Dinge überhaupt (Pr. 74.). Nun haben wir eben geſehen, daſs wir nur von Erſcheinungen, d. i. Gegenſtänden der Erfahrung, die Geſetzmäſsigkeit derſelben wiſſen können; folglich iſt die Natur, in formaler Bedeutung, die Geſetzmäſsigkeit aller Gegenſtände der Erfahrung, oder der Erſcheinungen in Raum und Zeit (Pr. 759. C. 165.); denn die Geſetzmäſsigkeit iſt der Inbegriff der Beſtimmungen nach Geſetzen, das Daſeyn iſt aber das, wodurch etwas ein Gegenſtand der Erfahrung iſt, denn das Daſeyn beſteht in dem Zuſammenhange eines Dinges mit der Empfindung, folglich iſt Natur die Geſetzmäſsigkeit dieſes Zuſammenhangs der Dinge mit unſrer Empfindung. Denn die Gegenſtände der Erfahrung ſind ſelbſt nichts anders als unſere Empfindungen (als Materie der Erſcheinungen) nach allgemeinen Geſetzen (als Form der Erſcheinungen) verknüpft, und ſo als ein Etwas (ſinnlicher Gegenſtand oder Erſcheinung) gedacht, das für Jedermann, der ſinnlich erkennt, Gültigkeit hat.

3. Die Frage, wie iſt Natur möglich? iſt der höchſte Punct, den eine Philoſophie, welche unterſucht, wie wir etwas von Dingen *a priori* wiſſen können, nur immer berühren mag (Pr. 109.). Natur iſt nur möglich vermittelſt der Beſchaffenheit unſers Verſtandes, nach welcher alle Vorſtellungen der Sinnlichkeit auf ein Bewuſstſeyn nothwendig bezogen werden, und wodurch allererſt die eigenthümliche Art unſers Denkens, nehmlich durch Regeln, und vermittelſt dieſer die Erfahrung, möglich iſt (Pr. 110.), ſ. Kategorie.

4. Die Natur ist entweder die eines besondern Dinges; oder die Natur überhaupt. Die letztere ist die Gesetzmäfsigkeit in Verknüpfung der Erscheinungen, oder auch der Zusammenhang der Erscheinungen ihrem Daseyn nach nach Gesetzen (nothwendigen Regeln) (C. 263.), und diese liegt aller Erfahrung *a priori* zum Grunde; alle Erfahrung bedarf also solcher Gesetze, folglich können wir die Natur überhaupt nicht durch Erfahrung kennen lernen (Pr. 111.). Sie ist also die Möglichkeit der Erfahrung, und der Inbegriff aller Grundsätze derselben, d. i. der Bedingungen der nothwendigen Vereinigung aller unsrer Vorstellungen in Einem Bewufstseyn (Pr. 111.). Die Natur entspringt also aus den Gesetzen der Möglichkeit der Erfahrung, und ist mit der blofsen allgemeinen Gesetzmäfsigkeit der Erfahrung völlig einerlei, denn die allgemeinen Naturgesetze (z. B. dafs alles, was geschieht, eine Ursache habe u. s. w.) können und müssen *a priori* (s. *A priori*) erkannt, und allem Erfahrungsgebrauche des Verstandes zum Grunde gelegt werden (Pr. 112.). S. Crusius, 2. S. 870. Wir müssen aber empirische Gesetze der Natur, die jederzeit besondere Wahrnehmungen voraussetzen, von den reinen oder allgemeinen Naturgesetzen, welche blofs die Bedingungen der nothwendigen Vereinigung der Wahrnehmungen in einer Erfahrung enthalten, unterscheiden, und in Ansehung der letztern ist Natur und mögliche Erfahrung ganz einerlei. Da nun in der Erfahrung die Gesetzmäfsigkeit auf der nothwendigen Verknüpfung der Erscheinungen in einer Erfahrung (ohne welche wir ganz und gar keinen Gegenstand erkennen können), mithin auf den ursprünglichen Gesetzen des Verstandes beruht, so klingt es freilich befremdlich, ist aber nichts desto weniger gewifs, dafs

der Verstand seine Gesetze (*a priori*)

nicht aus der Natur ſchöpft, ſondern ſie ihr vorſchreibt.

(Pr. 113.), ſ. Kategorie, 54.

5. Wir wollen dieſen dem Anſcheine nach gewagten Satz durch ein Beiſpiel erläutern, welches zeigen ſoll: daſs die nothwendigen Geſetze der Gegenſtände ſinnlicher Anſchauung von uns ſelbſt für ſolche gehalten werden, die unſer Verſtand in dieſe Gegenſtände hinein legt. Man betrachte z. B. die Natur des Cirkels (Fig. 23.). Es theilen ſich zwei Linien (AB und CD), die ſich einander und zugleich den Cirkel ſchneiden, nach welchem Ohngefähr ſie auch gezogen werden, doch jederzeit ſo regelmäſsig, daſs das Rectangel (rechtwinklige Parallelogramm) aus den beiden Stücken (ſo daſs jedes Stück eine Seite vorſtellt, der die gegenüber liegende Seite gleich iſt) einer jeden Linie dem Rectangel aus den beiden Stücken der andern Linie gleich iſt (Euklides Elemente, 3 B. 35. Satz). Liegt dieſes Geſetz nun im Cirkel, oder im Verſtande? Es liegt in der Bedingung, die der Verſtand der Cirkelfigur zum Grunde legt, in der Gleichheit der Halbmeſſer, welches man gleich gewahr wird, wenn die ſich ſchneidenden Linien (AB und CD) durch den Mittelpunct gehen. Gehen ſie aber nicht durch den Mittelpunct, ſo beruhet der Beweis auf drei andern Sätzen, nehmlich:

a. wenn im Kreiſe eine durch den Mittelpunct gehende gerade Linie eine andere nicht durch den Mittelpunct gehende unter rechten Winkeln ſchneidet, ſo halbirt ſie auch dieſelbe;

b. wird eine gerade Linie in gleiche und in ungleiche Stücke geſchnitten, ſo iſt das Rectangel aus den ungleichen Stücken, ſammt dem Quadrat des Unterſchieds zwiſchen der halben Linie und

dem einen ungleichen Stücke, dem Quadrat der halben Linie gleich;

c. der Pythagoriſche Lehrſatz: daſs in jedem rechtwinkligen Triangel das Quadrat der dem rechten Winkel gegenüber liegenden Seite den beiden Quadraten der ihn einſchlieſsenden Seiten gleich iſt.

Aus dieſen Sätzen folgt nun der Beweis ſo:

α. Wegen der Perpendikel FG und FH auf AC und BD (Fig. 56.) iſt (nach a) AG = GC und BH — HD.

β. Wegen dieſer Gleichheit iſt (nach b) das Rectangel aus den ungleichen Stücken AE, EC ſammt dem Quadrat von GE gleich dem Quadrat von GC. Eben ſo iſt das Rectangel aus DE, EB ſammt dem Quadrat von EH gleich dem Quadrat von BH.

γ. Hieraus folgt, daſs auch das Rectangel aus AE, EC ſammt dem Quadrat von GE nebſt dem Quadrat von GF gleich ſeyn muſs dem Quadrat von GC nebſt dem Quadrat von GF. Eben ſo iſt das Rectangel aus DE, EB ſammt dem Quadrat von EH nebſt dem Quadrat von FH gleich den beiden Quadraten von EH und FH.

δ. Wegen der rechten Winkel bei G und H ſind aber (nach c) die beiden Quadrate von GF und von GE zuſammen, ſo wie auch die beiden Quadrate von FH und EH zuſammen dem Quadrat von EF gleich; und aus eben dem Grunde die beiden Quadrate von GC und GF dem Quadrat von FC, ſo wie die beiden Quadrate von BH und HF dem Quadrat von BF gleich.

ε. Da nun die Halbmeſſer alle, folglich

auch FB und FC einander gleich ſind, ſo folgt, daſs das Rectangel aus AE, EC ſammt den beiden Quadraten von GE und GF, wofür man aber (nach δ) das Quadrat von EF ſetzen kann, und eben ſo das Rectangel aus DE, EB nebſt dem Quadrat von EF, dem Quadrat der Halbmeſſer BF oder FC gleich ſind.

ζ. Folglich ſind, wenn man das Quadrat von EF wegläſst, die Rectangel aus AE, EC und aus DE, EB einander gleich. Da nun in der Conſtruction und dem Beweis kein Grund liegt, warum dies nicht von jeden zwei Linien gelten ſollte, die ſich im Cirkel auf dieſe Art ſchneiden, weil alle Halbmeſſer, worauf die Gleichheit der Rectangel eigentlich beruhet, einander gleich ſind: ſo folgt auch, daſs das Rectangel aus den Stücken einer jeden Linie dem der andern gleich iſt, wenn ſich zwei Linien einander und zugleich den Cirkel ſchneiden.

Liegt nun dieſes Geſetz im Raume, und erforſcht es der Verſtand, indem er die Natur des Raums unterſucht, oder liegt es im Verſtande, und in der Art, wie dieſer den Raum nach gewiſſen Regeln, die er ihm vorſchreibt, beſtimmt? Im Raume liegt freilich die Möglichkeit und Mannigfaltigkeit der Anſchauungen, aber die Beſtimmungen derſelben liegen doch in den Regeln des Verſtandes. Der Verſtand ſagt, das Mannigfaltige des Raums ſoll ſo verknüpft werden, daſs die Halbmeſſer einer ebenen Figur, die von einer Linie eingeſchloſſen iſt, alle einander gleich ſind; damit beſtimmt er den Raum zur Cirkelgeſtalt, und legt ſo durch das Geſetz des Pythagoriſchen Lehrſatzes c, und der beiden andern in b und a, das Geſetz der einander in geometriſcher Proportion ſchneidenden Sehnen hinein, daſs nehmlich AE: DE = BE: EC, welches mit dem, daſs die Rectangel aus AB, EC und DE, BC einander gleich ſind, ei-

nerlei ist; indem der Inhalt eines Rectangels dadurch gefunden wird, dafs man die Zahlen multiplicirt, welche die Länge der beiden Seiten ergeben. Das ist aber die Natur der geometrischen Proportion, dafs wenn sich AE zu DE eben so verhält, wie BE zu EC, auch AE multiplicirt mit EC gleich ist dem DE multiplicirt mit BE.

Aus allem diesen folgt, dafs der Verstand durch die Constructionen blofs zum Bewufstseyn der Regeln kommt, nach welchen er das Mannigfaltige des Raums verknüpft, indem die eine Bedingung zur andern führt und der Verstand nur das eine Gesetz nicht in das Mannigfaltige hinein legen kann, ohne zugleich mehrere andere, die damit synthetisch zusammenhängen, auch hinein zu legen, die er erst durch die Construction auffinden mufs. Der Verstand erkennt also seine eigenen Gesetze, nach welchen er das Mannigfaltige des Raums verknüpft, indem er meint, die Natur des Raums zu erforschen. Der Raum selbst ist etwas so gleichförmiges und in Ansehung aller besondern Eigenschaften so unbestimmtes, dafs man in ihm keinen Schatz von Naturgesetzen suchen wird. Der Verstand ist es, der ihn auf so unzählige Weise nach seinen Gesetzen bestimmt. Eben so verhält es sich mit den andern Beispielen, die Kant giebt, die ich aber der Kürze wegen, da sie für den, der nichts von Mathematik versteht, sehr vieler Erläuterungen bedürfen würden, übergehen mufs. S. auch Imperativ, S. 466. und Heteronomie, 6.

Natur eines einzelnen Dinges insbesondere bedeutet den Zusammenhang der Bestimmungen eines Dinges nach einem innern Princip der Causalität (C. 446. *)). In diesem Verstande redet man von der Natur der flüssigen Materie des Lichts, des Feuers, der elektrischen Materie, der Metalle, des Goldes, Eisens u. s. w. und bedient sich des Worts *adjective*.

6. Es giebt aber noch eine Bedeutung des Worts Natur, nehmlich wenn es materialiter (*natura ſubſtantive, materialiter ſpectata*) genommen wird. Dieſe Bedeutung iſt im Art. Kategorie, 54. angegeben. Man verſteht nehmlich hiernach unter Natur den Inbegriff der Erſcheinungen, (Gegenſtände, die uns gegeben werden) (C. 682.), Gegenſtände unſrer Sinne ſind (N. III. U. 267. f.), ſo fern dieſe, vermöge eines innern Princips der Cauſalität, durchgängig zuſammenhängen (C. 446. *)). Wenn man nehmlich von den Dingen der Natur redet, ſo hat man ein beſtehendes Ganzes (der Erſcheinungen) in Gedanken. Die Verknüpfung der Theile deſſelben zu einem Ganzen beruhet auf einem erſten innern (in dem Dinge ſelbſt, nicht in ſeinen Verhältniſſen liegenden) (N. IV.) Princip als Urſache dieſer Verknüpfung des ganzen Daſeyns, und dieſes innere Princip ſind bei der Natur überhaupt die Empfindung durch die Sinne und die Kategorien, (C. 165.), inſonderheit aber die der Relation und Modalität. Das Ganze der Erſcheinungen im nothwendigen Zuſammenhange nach dieſen dynamiſchen Kategorien kann man ein dynamiſches Ganze nennen, und dieſes heiſst Natur; das Ganze der Erſcheinungen hingegen nach den mathematiſchen Kategorien der Quantität und Qualität iſt ein mathematiſches Ganze, und heiſst Welt (C. 446.), ſ. Kategorie, 54. und Naturbegriff, 6., auch Encyclopädie, 11. ff. Wie Natur und Welt unterſchieden ſind, findet man weiter ausgeführt im Art. Welt. Wenn man nicht darauf ſiehet, daſs uns nur Gegenſtände durch die Sinne gegeben werden können, ſondern ſich vorſtellt, daſs andern Weſen auch wohl Gegenſtände durch eine andere Art von Anſchauung gegeben werden mögen, ſo wird das Wort Natur in noch allgemeinerm Sinn genommen, und ſo entſtehen vier Bedeutungen deſſelben:

a. Natur als Inbegriff gegebener Gegenſtände jeder Art von Anſchauung. Die Wiſſenſchaft von derſelben heiſst Metaphyſik der Natur oder Phyſiologie der reinen Vernunft, auch rationale Phyſiologie, in ſo fern ſie nehmlich von allem Empiriſchen abſtrahirt, ſonſt Philoſophie der Natur (C. 873.).

b. Natur im überſinnlichen Verſtande, als Inbegriff der Dinge an ſich ſelbſt, die durch eine nichtſinnliche Anſchauung gegeben werden müſsten. In dieſer Bedeutung nannten die Scholaſtiker Gott *natura naturans.* Die (imaginäre) Wiſſenſchaft derſelben heiſst transſcendente Phyſiologie.

c. Natur überhaupt im empiriſchen Verſtande als Inbegriff der Erſcheinungen, die durch die ſinnliche Anſchauung gegeben ſind, oder Gegenſtände der Erfahrung (Pr. 74.), d. i. der Vorſtellungen in uns, ſowohl die der äuſsern Sinne, als die des innern Sinnes (Pr. 111.), mit Ausſchlieſsung aller nichtſinnlichen Gegenſtände (N. III.), in ſo fern ſie durch Relation und Modalität in Verknüpfung ſtehen. In dieſer Bedeutung iſt die Natur ein Sinnenweſen (U. 397.), und die Scholaſtiker nannten ſie *natura naturata.* Die Wiſſenſchaft derſelben heiſst immanente Phyſiologie.

d. Natur insbeſondere im empiriſchen Verſtande, als Inbegriff der materiellen Dinge, die durch die äuſsern Sinne gegeben ſind. Dies iſt die ganz gemeine materielle Bedeutung des Worts (U. 308.).

7. Die Natur, in materieller Bedeutung, ſo wie das Wort in 6. c. erklärt iſt, hat, nach der Hauptverſchiedenheit unſerer Sinne, zwei Haupttheile, oder iſt zwiefach:

a. Die ausgedehnte oder cörperliche, auch materielle Natur, die Natur aufser uns. Sie ist der Inbegriff der Gegenstände äufserer Sinne, wird auch schlechtweg Natur genannt, und ist das, was in 6. d. erklärt worden ist. Die Wissenschaft derselben heifst Physik (C. 874. U. 313.).

b. Die denkende Natur ist der Gegenstand des innern Sinnes, oder die Seele, die Natur in uns. Die Wissenschaft derselben heifst Psychologie. Man mufs aber diese denkende Natur der Seele wohl unterscheiden von einer geistigen Natur derselben (C. 874.). Die letztere wäre eine Natur von der Art in 6, b; also würde man dabei nicht blofs von der cörperlichen Natur, sondern von aller erkennbaren Natur überhaupt, oder der sinnlichen Natur in 6. c. abstrahiren (N. IV. C. 711. f.).

8. Natur, in formeller Bedeutung, wird aber auch der Freiheit entgegen gesetzt. Dann heifst der Ausdruck Natur das Gegentheil des Grundes der Handlungen aus Freiheit, also die Nothwendigkeit, der alles unterworfen ist, was zur Sinnenwelt gehört, und die von den Gesetzen der Verknüpfung alles Mannigfaltigen, das durch die Sinne gegeben ist, herrührt. Man nennt sie auch die Naturnothwendigkeit (C. 447.). Die Natur wird aber auch in uneigentlicher formeller Bedeutung genommen, und heifst dann so viel als der subjective Grund des Gebrauchs der Freiheit überhaupt (unter objectiven moralischen Gesetzen), der vor aller in die Sinne fallenden That hergeht. Der Mensch gebraucht entweder seine Freiheit und handelt nach moralischen Gesetzen, die allgemeingültig sind, oder ist gut, oder er handelt nicht darnach, gebraucht also seine Freiheit nicht, oder ist böse. Dies mufs seinen Grund haben, der in

dem Menſchen liegt, und dieſen Grund, der eher iſt als alle That des Menſchen, die uns in die Sinne fällt, nennt man auch wohl die Natur des Menſchen in Anſehung ſeiner Moralität, er mag nun liegen, worin er wolle. Denn das Daſeyn des Gebrauchs oder Nichtgebrauchs ſeiner Freiheit muſs doch auch nach allgemeinen (für alle Menſchen gültigen) Geſetzen beſtimmt ſeyn. Allein dieſes Geſetz muſs doch von der Art ſeyn, daſs die Freiheit damit beſtehen kann, der Grund des Gebrauchs oder Nichtgebrauchs der Freiheit muſs immer wieder ein Act der Freiheit ſeyn. Denn wäre das nicht, ſo fiele alle Zurechnung, und damit alle Moralität der Handlungen weg. Der Grund der Annehmung oder Nichtannehmung der Maxime, ſich durch Gründe der Moralität zu Handlungen beſtimmen oder nicht beſtimmen zu laſſen, kann kein bloſser Naturtrieb ſeyn; ſonſt würde der Gebrauch der Freiheit ganz auf Beſtimmung durch Natururſachen zurückgeführt werden können, welches der Freiheit widerſpricht. Wenn wir alſo ſagen: der Menſch iſt von Natur gut, oder er iſt von Natur böſe: ſo bedeutet das nur ſo viel, als: er enthält einen (uns unerforſchlichen) erſten Grund der Annehmung guter oder böſer Maximen, und zwar allgemein als Menſch, mithin ſo, daſs dadurch zugleich der Charakter ſeiner Gattung ausgedrückt wird (R. 6. ff.).

Wir werden alſo von einem dieſer Charaktere (der Unterſcheidung des Menſchen von andern vernünftigen Weſen) ſagen: er iſt ihm angebohren, obwohl eigentlich die Natur nicht Schuld daran iſt (daſs der Menſch gut oder böſe iſt). Von Natur heiſst alſo hier, der Grund liegt in der Beſchaffenheit des Menſchen, als Menſchen, doch unbeſchadet der Freiheit; ſo wie angebohren, vor jeder ſinnlichen That (R. 8.).

Und ſo kann man ſagen, das Böſe iſt dem

Menſchen formaliter natürlich, d. i. es folgt nach Geſetzen einer gewiſſen Ordnung, welche es auch ſei (wir kennen ſie nicht, weil ſie intelligibel iſt), nur daſs ſie hier eine moraliſche (Freiheit des Willens zum Grunde habende), nicht phyſiſche (den Mechanismus der Natur zum Grunde habende *)) iſt, nothwendig (nach einem Geſetz), obwohl der Menſch ſelbſt die freie Urſache iſt, denn Freiheit iſt nicht Geſetzloſigkeit, obwohl wir von dieſen intelligibeln Geſetzen eines mit Freiheit handelnden Willens, die von den moraliſchen Geſetzen, die er befolgt, noch verſchieden ſind, oder von einer Cauſalität aus Freiheit, uns keine Begriffe machen können. Dem Natürlichen iſt das Nichtnatürliche oder Unnatürliche entgegen geſetzt; dieſes iſt entweder das Uebernatürliche oder Widernatürliche. Das Uebernatürliche iſt eine ſolche Ordnung der wirkenden Urſachen, von welcher wir nichts verſtehen. Daſs der Menſch böſe iſt, das iſt alſo in praktiſcher Bedeutung natürlich. Denn es iſt nicht anders möglich, als dies vorauszuſetzen, wenn der Menſch ſich ſelbſt als moraliſches Weſen beurtheilen ſoll; aber in theoretiſcher Bedeutung, wenn wir dieſe Ordnung einſehen wollen, iſt es übernatürlich. Das Widernatürliche iſt das Verkehrte, was wider die Ordnung der wirkenden Urſachen wäre (S. III, 504. *)), ſ. Ende aller Dinge.

Wollte man von einem Menſchen behaupten, er habe gar nichts Böſes gethan, ſo würde man ſagen, das iſt kein natürlicher Menſch, dieſe ſeine Beſchaffenheit iſt übernatürlich. Denn

*) Denn das Nothwendige aus Natururſachen, oder das Phyſiſch nothwendige iſt materialiter-natürlich.

es ist natürlich, dass der Mensch Böses thut, es geschieht gewöhnlicher Massen (C. 3.), und dies muss seinen Grund in der Menschheit, obwohl in der intelligibeln Freiheit derselben, haben. Aber man kann auch sagen, es ist natürlich, dass der Mensch Gutes thut, wenn man nehmlich unter natürlich das versteht, was billiger und vernünftiger Weise geschehen sollte (C. 7.). Wenn man nehmlich auf die Natur des Menschen sieht, nicht wie sie ist, sondern wie sie nach dem Moralgesetz seyn sollte, so ist nichts natürlicher, als dass der Mensch Gutes thut. Dass der Mensch aber doch Böses thut, ist in diesem Sinne etwas Widernatürliches; denn der böse Mensch handelt verkehrt oder wider seine praktische Vernunft. In theoretischer Bedeutung ist es aber eben so übernatürlich, dass er Böses thut, als wenn er Gutes thut, in praktischer Bedeutung aber ist beides natürlich, obwohl das erstere, weil das Factum dafür spricht, natürlicher scheint (C. 7.).

9. Natur, in dieser praktischen Rücksicht, wird endlich auch der Gnade entgegen gesetzt, s. Gnadenmittel, 2. Dies ist besonders ein kirchlicher Gebrauch. Unter Natur kann nehmlich auch das im Menschen herrschende Princip der Beförderung seiner Glückseligkeit verstanden werden, dann heisst Gnade so viel, als die in uns liegende unbegreifliche moralische Anlage, d. i. das Princip der reinen Sittlichkeit. In diesem Sinne sind Natur und Gnade oft mit einander im Widerstreit (s. Gegenwirkung, 14.). Allein gemeiniglich wird unter Natur, in praktischer Bedeutung, das Vermögen verstanden, aus eigenen Kräften überhaupt gewisse Zwecke auszurichten; dann ist Gnade nichts anders als Natur des Menschen, so fern er durch sein eigenes, aber übersinnliches Princip (die Vorstellung seiner Pflicht, oder das Tugendprin-

cip, von der es unbegreiflich iſt, wie ſie als bloſſe Vorſtellung den Willen beſtimmen kann) zu Handlungen beſtimmt wird. Da wir uns nun dieſes nicht erklären können, ſo ſtellen wir es uns als einen von der Gottheit in uns gewirkten Antrieb zum Guten vor, dazu wir die Anlage nicht ſelbſt in uns gegründet haben (F. 59.). Dieſe Bedeutung des Worts Gnade iſt alſo noch unterſchieden, und alſo auch die der ihr entgegengeſetzten Natur, von der im Art. Gnadenmittel 2. die Rede iſt. Hiernach heiſst Gnade, was dem Menſchen den Mangel alles ſeines moraliſchen Vermögens zu ergänzen dient, und, weil deſſen Zulänglichkeit auch für uns Pflicht iſt, nur gewünſcht oder auch gehofft und erbeten werden kann. In dieſer Bedeutung ſieht man beide, Natur und Gnade, zuſammen als wirkende Urſachen einer zum Gott wohlgefälligen Lebenswandel zureichenden Geſinnung an (R. 266.), ſ. Schwärmerei.

10. Hiernach iſt nun der Spruch der Alten zu erklären: lebe der Natur gemäſs (*naturae convenienter vive*). Das heiſst: erhalte dich in der Vollkommenheit deiner Natur. Die Zwecke der Natur ſind a. der phyſiſche, Glückſeligkeit und b. der moraliſche, Moralität. Wir leben alſo der Natur gemäſs, wenn wir dieſen Zwecken nicht zuwider handeln. Hierin beſtehet die moraliſche Selbſterhaltung, und ſie begreift die Unterlaſſungspflichten in ſich, oder iſt einerlei mit dem ſtoiſchen Grundſatze: dulde und enthalte dich (ἀνεχου και ἀπεχου, *ſuſtine et abſtine*). Dies gehört zur moraliſchen Geſundheit des Menſchen, ſowohl als Gegenſtandes ſeines äuſsern als ſeines innern Sinnes, zur Erhaltung ſeiner Natur in ihrer Vollkommenheit (als Receptivität) (T. 67.).

11. Das moraliſche Geſetz ſoll der ſinnli-

chen Natur die Form einer überſinnlichen Natur verſchaffen. Die überſinnliche Natur iſt nehmlich eine ſolche, in der das Daſeyn der Dinge an ſich ſelbſt nach Geſetzen beſtimmt iſt, von denen kennen wir aber keine als die Moralgeſetze. Dieſe ſetzen indeſſen voraus, daſs die vernünftigen Weſen, welche ſie beobachten, als ſolche zur überſinnlichen Welt gehören, weil in der Sinnenwelt, als dem Ganzen der Erſcheinungen, alles dem Mechanismus der Natur, alſo ſolchen Geſetzen, nach welchen alles nothwendig iſt, d. i. die den Freiheitsgeſetzen gerade entgegen geſetzt ſind, und nach welchen keine Moralität möglich, unterworfen iſt. Nun gehören die vernünftigen Weſen, in ſo ferne ſie auch in den Sinnen ſind, zu den Erſcheinungen der ſinnlichen Natur. Da ſie nun in der Sinnenwelt nach den Geſetzen der überſinnlichen Welt handeln ſollen, und die Geſetze der Natur die Form derſelben beſtimmen, ſo kann man ſagen, das Moralgeſetz ſoll der ſinnlichen Natur die Form einer überſinnlichen (intelligibeln) Natur verſchaffen, ſ. Autonomie, 11. Die ſinnliche Natur der vernünftigen Weſen überhaupt iſt die Exiſtenz derſelben unter empiriſch bedingten Geſetzen, die alſo nicht durch ihre eigene Vernunft gegeben werden, folglich für ihre Vernunft Heteronomie ſind, ſ. Heteronomie, 6. Die überſinnliche Natur eben derſelben Weſen iſt dagegen die Exiſtenz derſelben nach Geſetzen, die von aller empiriſchen Bedingung unabhängig ſind, die die Vernunft ſich ſelbſt giebt, die folglich zur Autonomie der reinen Vernunft gehören. Und da die Geſetze, nach welchen das Daſeyn der Dinge vom Erkenntniſs abhängt, praktiſch ſind, ſo iſt die überſinnliche Natur, ſo weit wir uns einen Begriff davon machen können, nichts anders, als, eine Natur unter der Autonomie der reinen praktiſchen Vernunft. Das Geſetz die-

ſer Autonomie aber iſt das moraliſche Geſetz, welches alſo das Grundgeſetz einer überſinnlichen Natur und einer reinen Verſtandeswelt (das Ganze, nach Quantität und Qualität, ſo beſtimmter Weſen, daſs wir ihr Daſeyn nur denken, obwohl nothwendig vorausſetzen, oder glauben, aber nicht erkennen können, d. i. der Dinge an ſich) iſt, deren Gegenbild in der Sinnenwelt, aber doch zugleich ohne Abbruch der Geſetze der ſinnlichen Welt, exiſtiren ſoll. Man könnte jene die urbildliche Natur (*natura archetypa*) nennen, die wir bloſs in der Vernunft, als Idee, nicht aber als auſser uns exiſtirenden Gegenſtand, erkennen; dieſe aber, weil ſie die mögliche Wirkung jener Idee, als Beſtimmungsgrundes des Willens, enthält, die nachgebildete Natur (*natura ectypa*), ſ. Gut, höchſtes, 8. c. (P. 74. f. M. II, 221.). Daſs aber die Idee einer urbildlichen Natur wirklich unſern Willensbeſtimmungen gleichſam als Vorzeichnung zum Muſter vorliege, beſtätigt die gemeinſte Aufmerkſamkeit auf ſich ſelbſt (M. II, 222. P. 75.). Z. B. die Maxime, nach der ich ein Zeugniſs ablegen will, daſs ich nehmlich alsdann die Wahrheit ſagen will, würde Jedermann zur Wahrhaftigkeit nöthigen, wenn ſie allgemeines Naturgeſetz der ſinnlichen Welt wäre. Denn nach dem Naturgeſetz, nach dem alles geſchehen muſs, würde eine Ausſage beweiſen müſſen, ſie würde alſo nie unwahr ſeyn können, weil unwahr ſeyn und beweiſen ſich einander widerſpricht, und nicht denkbar iſt. Die Maxime, nach der ich über mein Leben disponire, daſs ich nehmlich daſſelbe nie willkührlich endigen will, würde es Jedermann unmöglich machen, ſein Leben willkührlich zu endigen, wenn dieſe Maxime ein allgemeines Naturgeſetz der ſinnlichen Welt wäre, denn eine ſolche Natur, worin Jedermann ſein Leben willkührlich, (das hieſse in dieſem Falle geſetzlos) endigen könnte, würde,

wenn alles übrige Natur wäre, und kein freier Wille ſtatt fände, alle bleibende Naturordnung unmöglich machen. Nun iſt in der wirklichen Natur, ſo wie ſie ein Gegenſtand der Erfahrung iſt, der freie Wille nicht von ſelbſt, ohne daſs er ſich ſelbſt dazu nöthigen dürfte, nicht phyſiſch nothwendig, zu ſolchen Maximen beſtimmt, die für ſich ſelbſt eine Natur nach allgemeinen Geſetzen gründen könnten, gleichwohl ſind wir uns durch unſre Vernunft eines ſolchen Geſetzes bewuſst, dem alle unſere Maximen unterworfen ſind, als ob durch unſern Willen eine Naturordnung entſpringen ſollte, alſo muſs dieſes die Idee einer überſinnlichen Natur ſeyn, der wir als Object unſers Willens in der ſinnlichen Natur Realität geben oder ſie wirklich machen (M. II, 223. P. 75. f.). Es iſt ein groſser Unterſchied zwiſchen einer Natur, deren Geſetzen der Wille unterworfen iſt, und einer Natur, die dem Geſetz eines Willens (in Anſehung deſſen, was Beziehung deſſelben auf ſeine freien Handlungen hat) unterworfen iſt. Bei der erſtern nehmlich müſſen die Gegenſtände Urſachen von den Vorſtellungen ſeyn, welche von ihnen in den vorſtellenden Weſen entſtehen und ihren Willen beſtimmen; bei der letztern ſoll der Wille Urſache von den Gegenſtänden (Handlungen) ſeyn, welche nach dieſen Geſetzen der vorſtellenden Weſen entſtehen ſollen. Ein ſolcher Wille als Urſache von Gegenſtänden nach Geſetzen, nach welchen alles geſchehen ſoll, heiſst deshalb auch eine praktiſche Vernunft (P. 77. M. II, 224.), ſ. Vernunft, praktiſche, und Ueberſinnliches.

Was Natur heiſst, wenn es der Kunſt entgegengeſetzt wird, findet man im Art. Kunſt, 2. Was die Ausdrücke, die Natur bringe hervor, ſie wähle Mittel, ſuche Zwecke zu erreichen u. ſ. w. bedeuten, und daſs ſie nicht

figürlich ſind, findet man im Art. Naturzweck.

Kant Crit. d. rein. Vern. Einleit. III. S. 7. f. §. 126. S. 165. — Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 263. — II. Abth. II. Buch. II. H. I. Abſchn. S. 446. — III. Hauptſt. VII. Abſchn. S. 682 — S. 711. f. — Methodenl. III. Hauptſt. S. 873. f.

Deſſ. Proleg. §. 14. S. 71. ff. — §, 36. ff. S. 109. ff.

Deſſ. Crit. d. pract. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptſt. S. 74. ff.

Deſſ. Met. Anfangsgr. der Naturl. Vorrede. S. III. f.

Deſſ. Crit. der Urtheilskr. §. 61. S. 267. f. — §. 68. S. 308. — §. 70. S. 313. — §. 84. S. 397.

Deſſ. Relig. I. St. S. 8. — IV. St. S. 266.

Deſſ. Met. Anf. d. Tugendl. §. 4. S. 67.

Deſſ. Streit. d. Facult I. Abſchn. Anh. II. II. S. 59.

Deſſ. Ende aller Dinge. Berl. Monatsſchr. 1794. Jun. S. 508.

Naturaliſt,

(*naturaliſta, naturaliſte*).

1. Naturaliſt der reinen Vernunft (*naturaliſta rationis purae, naturaliſte de la raiſon pure*), ſ. Metaphyſik.

2. Naturaliſt in Glaubensſachen (*naturaliſta quoad religionem, naturaliſte en choſes de religion*), der die Wirklichkeit aller übernatürlichen, göttlichen Offenbarung verneint. Er hat den Namen davon, daſs er behauptet, der Menſch könne die ihm nöthige Religion hinlänglich aus der Natur, ſeiner eigenen oder der auſser ihm, ſchöpfen (R. 281.). Ein ſolcher Naturaliſt war der Baron Eduard

Herbert de Cherbury, ein Engelländiſcher Pair, der 1648 ſtarb (Arnold Kirchen und Ketzerhiſtorie Th. 2. B. XVII. Cap. 16. §. 33. f.).

3. Der Naturaliſt in Glaubensſachen ſpricht ab. Er beſtreitet die innere (phyſiſche) Möglichkeit der Offenbarung überhaupt, und die (teleologiſche) Nothwendigkeit einer Offenbarung als eines göttlichen Mittels zur Einführung der wahren Religion. Kein Menſch kann aber hierüber etwas ausmachen; denn die innere Möglichkeit einer Offenbarung überhaupt betrifft ja eine Abweichung der Natur von ihren Geſetzen durch Gottes unmittelbare Macht (Menſchen bekommen ihre Erkenntniſs nicht auf dem Wege der Natur, ſondern von Gott ſelbſt), von einer ſolchen Abweichung haben wir aber nicht den mindeſten Begriff, und können auch nie hoffen, einen von dem Geſetze zu bekommen, nach welchem Gott bei Veranſtaltung einer ſolchen Begebenheit verfährt (R. 120.). Und eben ſo wenig läſst ſich über die Nothwendigkeit einer Offenbarung abſprechen, denn woher will man die Kenntniſſe nehmen, um entſcheiden zu können, daſs es nicht weiſe und für das menſchliche Geſchlecht erſprieſslich ſeyn konnte, das zu offenbaren, worauf die Menſchen durch den bloſsen Gebrauch ihrer Vernunft von ſelbſt hätten kommen können (K. 232. f.). S. auch Kirchenglaube, 7.

Naturbedingung,

ſenſibele, ſinnliche Bedingung, (*conditio naturalis, ſenſibilis, condition naturelle, ſenſible*). Das, woraus etwas in der Natur begreiflich wird, dergleichen ſind z. B. die Urſachen in der Erſcheinung. Jede Naturbegebenheit, z. B. daſs ein Nebenmond am Himmel geſehen wird, hat eine Urſache, und dieſe Urſache iſt wie-

der eine Naturbegebenheit oder eine Erſcheinung, und iſt daher eine Naturbedingung der erſtern, die aber, der Zeit nach, die ſpätere iſt (C. 572.). So iſt wahrſcheinlich das Vorhandenſeyn gewiſſer Dünſte, in denen ſich der Mond ſpiegelt, die Naturbedingung, unter der allein ein Nebenmond geſehen wird.

Naturbegriff,

(*conceptus naturalis, concept naturel*). Dieſen Namen giebt K. einem ſolchen Begriff, der jederzeit ſeine Anwendung in der Erfahrung, d. h. Erkenntniſs durch Wahrnehmung, findet (Pr. 125.). So iſt der Begriff von einem Planeten ein Naturbegriff, denn wir nehmen Planeten wahr, z. B. die Venus, oder den Abendſtern. Der Naturbegriff iſt alſo dem Vernunftbegriff entgegengeſetzt, ſ. Begriff, 15.

2. Der Naturbegriff beweiſet alſo ſeine Realität, oder daſs ſein Gegenſtand möglich iſt, an den Gegenſtänden der Sinne, die eher gegeben oder zu geben möglich ſind, als der Begriff von ihnen (der Naturbegriff) da iſt. Darum iſt aber der Naturbegriff nicht einerlei mit dem empiriſchen Begriff oder Erfahrungsbegriff; denn obwohl jeder Erfahrungsbegriff ein Naturbegriff iſt, ſo iſt doch nicht jeder Naturbegriff ein Erfahrungsbegriff, denn es giebt auch Begriffe *a priori*, die jederzeit ihre Anwendung in der Erfahrung finden. Ein Begriff, der aus der Erfahrung entſpringt, iſt ein Erfahrungsbegriff, ein Begriff aber, der ſeine Realität in der Erfahrung beweiſet, iſt ein Naturbegriff, und kann auch *a priori*, aus dem Erkenntniſsvermögen entſprungen ſeyn, z. B. die reinen geometriſchen und arithmetiſchen Begriffe. Daſs aber die Gegenſtände vor

den Naturbegriffen gegeben ſind, heiſst nur, daſs dieſe durch ſie, nicht aus ihnen entſpringen, oder daſs ſie die veranlaſſende, nicht aber die wirkende, Urſache derſelben ſind, ſ. *A priori*. Der Naturbegriff iſt alſo entweder metaphyſiſch, d. i. *a priori*, oder phyſiſch, d. i. *a poſteriori*, und nothwendig durch beſtimmte Erfahrung denkbar. Der metaphyſiſche Naturbegriff ſetzt keine beſtimmte Erfahrung voraus, und iſt ontologiſch, d. i. betrifft die Naturdinge überhaupt. Der Naturbegriff iſt hiernach auch dem Freiheitsbegriff entgegen geſetzt, der ſeine Realität nicht durch die Naturdinge ſelbſt, ſondern dadurch hinreichend beweiſet, daſs dieſe Naturdinge (die Handlungen als Wirkungen in der Sinnenwelt) durch die Cauſalität der Vernunft wirklich werden, die jene Naturdinge im moraliſchen Geſetz unwiderleglich poſtulirt (mit Nothwendigkeit fordert), ſo daſs alſo die Begriffe (die moraliſchen Geſetze) eher ſind, als die zu ihnen gehörigen Gegenſtände (die Handlungen).

3. Der eigentliche ontologiſche Beweis für das Daſeyn Gottes (ſ. Gott, 32.) ſchlieſst aus dem Begriff des allerrealſten Weſens auf ſeine ſchlechthin nothwendige Exiſtenz; denn, heiſst es, wenn es nicht exiſtirte, ſo würde ihm eine Realität, nehmlich die Exiſtenz mangeln (U. 469.). Es wird alſo in dieſem Beweiſe ein Naturbegriff zum Grunde gelegt, der *a priori* iſt, nehmlich der der Exiſtenz als Realität oder poſitive Beſtimmung eines Naturdinges, denn dieſer Begriff findet nur ſeine Anwendung für etwas, das irgendwo und irgendwann, alſo in Raum und Zeit, d. i. als Erſcheinung oder Naturding exiſtirt. Es iſt alſo der Begriff der Exiſtenz zwar ein metaphyſiſcher Begriff, aber doch nicht, wie der Begriff Gott, ein intelligibeler Begriff, ſondern ein Naturbegriff. Schon daraus, daſs der Begriff der Exiſtenz ein

ſolcher Naturbegriff iſt, folgt, daſs er für das Erkenntniſs des Intelligibeln, ohne Nachweiſung ſeiner Gültigkeit für daſſelbe, nicht anwendbar iſt, ſ. Gott, 53.

4. Der phyſikotheologiſche Beweis für das Daſeyn Gottes (ſ. Gott, 40.) legt auch einen Naturbegriff zum Grunde, aber einen empiriſchen, nehmlich den von einem Naturzweck. Und dennoch ſoll dieſer Naturbegriff, der als ſolcher nicht nur ſeine Realität in der Erfahrung findet, ſondern auch aus der Erfahrung entſprungen iſt, über die Grenzen der Natur, als Inbegriffs der Gegenſtände der Sinne, hinausführen. Dieſer Begriff läſst ſich nicht *a priori* geben; denn woher will man wiſſen, ob es in der Natur Zwecke gebe. Indeſſen verheiſst doch dieſer Begriff einen ſolchen Begriff von dem Urgrunde der Natur, welcher unter allen, die wir denken können, allein ſich zum Ueberſinnlichen ſchickt, nehmlich den von einem höchſten Verſtande, als Welturſache. Dieſes richtet auch der Begriff von einem Naturzweck vollkommen aus, allein nach Principien der reflectirenden Urtheilskraft. Das heiſst, nach der Beſchaffenheit unſeres menſchlichen Erkenntniſsvermögens müſſen wir die Naturzwecke von einer verſtändigen Weltursache ableiten, ſ. Phyſikotheologie. Allein dieſer Beweis iſt nicht im Stande, aus denſelben Datis, der Realität des Begriffs der Zwecke in der Natur, den Begriff eines oberſten, d. i. unabhängigen verſtändigen Weſens auch als den eines Gottes (Urhebers der Welt nach moraliſchen Geſetzen) aufzuſtellen, ſ. Gott, 43. (U. 470. M. II, 995.).

5. Es läſst ſich denken, daſs ſich vernünftige Weſen von einer Natur ohne alle Organiſation umgeben ſähen. Wo aber keine deutliche Spur von Organiſation iſt, da kann der Begriff von ei-

nem Naturzweck gar nicht einmal entſtehen, weil dieſer der Begriff von einem Gegenſtande iſt, der nicht beſtehen kann, ohne daſs alles an demſelben um jedes einzelnen Theils, und jeder einzelne Theil an demſelben um alles übrigen willen vorhanden iſt. Dies iſt nun nur bei organiſirten Gegenſtänden der Fall. Ohne Organiſation alſo bekäme die Vernunft durch Naturbegriffe keine Anleitung, auf einen verſtändigen Urheber der Natur zu ſchlieſsen, ſondern ſie würde alles von einem bloſsen Mechanismus der rohen Materie ableiten (U. 473.).

6. Aus dieſen Beiſpielen erhellet, daſs man den Namen des Naturbegriffs demjenigen Begriff giebt, welcher nur die Möglichkeit von Gegenſtänden nach einer Cauſalität zuläſst, die immer wieder von einer andern Cauſalität abhängt; denn nur aus Urſachen wird das Daſeyn der Dinge und ihrer Veränderungen erkannt, ſ. Begriff, 14. S. 501. Er macht ein theoretiſches Erkenntniſs nach Principien *a priori* möglich, und iſt der Grund der ganzen theoretiſchen oder Naturphiloſophie (U. XI. f.). Die Naturbegriffe beruhen auf der Geſetzgebung des Verſtandes (U. XXI.).

7. Auf dem im Art. Natur, 6. gezeigten Unterſchied zwiſchen Welt und Natur beruhet auch die verſchiedene Benennung des Unbedingten. Das Mathematiſchunbedingte beſteht in den beiden Kategorien der Gröſse (Quantität) und Beſchaffenheit (Qualität) in abſoluter Vollſtändigkeit gedacht, nehmlich der Gröſse in abſoluter Vollſtändigkeit der Zuſammenſetzung des gegebenen Ganzen aller Erſcheinung, oder der Welt, nebſt ihren abſoluten Bedingungen, dem Weltanfang und der Weltgrenze, und der Qualität in abſoluter Vollſtändigkeit der Theilung des gegebenen Ganzen aller Erſchei-

nung, oder dem Einfachen. Beide Arten von Begriffen nennt Kant transſcendente Weltbegriffe im engern Sinne (die Welt im Groſſen und Kleinen). Das Dynamiſchunbedingte hingegen beſteht in den beiden Kategorien der Relation (des Verhältniſſes) und der Modalität in abſoluter Vollſtändigkeit gedacht, nehmlich der Relation in abſoluter Vollſtändigkeit der Entſtehung einer Erſcheinung überhaupt, oder der unbedingten Cauſalität der Urſache in der Erſcheinung der abſoluten Selbſtthätigkeit oder Freiheit, und der Modalität in abſoluter Vollſtändigkeit der Abhängigkeit des Daſeyns des Veränderlichen in der Erſcheinung, oder der abſoluten Naturnothwendigkeit. Beide Begriffe heiſsen (weil ſie über alle Erfahrung hinausgehen, und doch Naturbegriffe, die Kategorien, ihnen zum Grunde liegen) transſcendente Naturbegriffe (die unbedingte Natur). Alle vier Arten von Begriffen heiſsen Weltbegriffe in weiterer Bedeutung oder kosmologiſche Ideen (C. 443. 446. f. 448. M. I, 495. 500.).

Kant. Crit. d. rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. B. II. H. I. Abſchn. S. 443. ff.

Deſſ. Prolegom. § 40. S. 125.

Deſſ. Crit. der Urtheilskr. Einleit. III. S. XXI. §. 91. Allg. Anm. S. 468. ff.

Naturcauſalität,

ſ. Dependenz, 4.

Naturerkenntniſs,

(*cognitio naturalis*, *connoiſſance naturelle*), ſ. Erkenntniſs, 18. Sie iſt reine Naturerkennt-

niſs, wenn ſie ſolche Naturgeſetze zum Gegenſtande hat, die *a priori* erkannt werden, alſo aus der Vernunft (N. VI.). Werden dieſe aus bloſsen Begriffen erkannt, ſo iſt es reine Philoſophie der Natur; werden ſie aus der Conſtruction der Begriffe erkannt, ſo iſt es mathematiſche Naturerkenntniſs. Die Naturerkenntniſs heiſst angewandte, wenn ſie Erfahrungsgeſetze zum Gegenſtande hat. So ſind Chemie, empiriſche Phyſik angewandte Naturerkenntniſſe (N. VI.).

Naturgeſchichte,

(*hiſtoria naturalis*, *hiſtoire naturelle*). Dieſen Namen führt ein Zweig des menſchlichen Wiſſens, den man eigentlich Naturbeſchreibung nennen ſollte, nehmlich eine hiſtoriſche Kenntniſs der ſinnlichen Gegenſtände in einer angemeſſenen Ordnung. Man kann die Naturlehre (Lehre von der Natur, als Inbegriff der ſinnlichen Gegenſtände) eintheilen in hiſtoriſche Naturlehre, welche nichts als ſyſtematiſch geordnete Facta der Naturdinge enthält, und Naturwiſſenſchaft (Erkenntniſs der Vernunft von dem Zuſammenhange der Natur). Die hiſtoriſche Naturlehre würde wiederum aus Naturbeſchreibung als einem Claſſenſyſtem der Naturdinge, wie ſie jetzt ſind, nach Aehnlichkeiten, und aus Naturgeſchichte beſtehen. Die erſtere, die auch Phyſiographie heiſsen kann, hat man eben bisher unrichtig Naturgeſchichte genannt. Die eigentliche Naturgeſchichte müſste eine ſyſtematiſche Darſtellung der Naturdinge in verſchiedenen Zeiten und Orten, alſo wie ſie ehedem geweſen ſind, enthalten. Die Vorſtellung des ehemaligen alten Zuſtandes der Erde, worüber man, wenn man gleich keine Gewiſsheit hoffen darf, Vermuthungen wagt, kann man Archäologie der Natur nennen, und ſie

würde den Eingang zur eigentlichen Naturgeſchichte machen, ſ. Archäologie. Man arbeitet beſtändig an einer ſolchen Archäologie, unter dem Namen einer Theorie der Erde, wenn gleich, wie billig, langſam. Dieſer Name wäre alſo nicht einer bloſs eingebildeten Naturforſchung gegeben, ſondern einer ſolchen, zu der die Natur ſelbſt uns einladet und auffordert (U. 385 *) N. IV. f.).

2. Die eigentliche Naturgeſchichte, woran es uns faſt noch gänzlich fehlt, würde uns alſo die Veränderungen der Erdgeſtalt, imgleichen die der organiſchen Erdgeſchöpfe (Pflanzen und Thiere), die ſie durch natürliche Wanderungen erlitten haben, und ihre daraus entſprungenen Abartungen von dem Urbilde der Stammgattung lehren. Sie würde vermuthlich eine groſse Menge ſcheinbar verſchiedener Arten zu Racen eben derſelben Gattung zurückführen, und das jetzt ſo weitläuftige Syſtem der Naturbeſchreibung für das Gedächtniſs in ein phyſiſches Syſtem für den Verſtand verwandeln (S. III, 76. *)).

3. Georg Forſter (Teutſcher Merkur Oct. und Nov. 1786.) verwarf den von K. ſo richtig angegebenen Unterſchied zwiſchen Naturbeſchreibung und Naturgeſchichte ſchlechthin. Er meinte nehmlich, die Naturgeſchichte würde dann eine Erzählung von Naturbegebenheiten ſeyn, wohin keine menſchliche Vernunft reicht, z. B. von dem erſten Entſtehen der Pflanzen und Thiere. Das wäre dann, wie F. ganz richtig ſagt, eine Wiſſenſchaft für Götter, und nicht für Menſchen. Denn nur die erſtern waren bei einer ſolchen Entſtehung gegenwärtig, oder ſelbſt Urheber derſelben, und können ſie alſo nur wiſſen. Allein nur den Zuſammenhang gewiſſer jetzigen Beſchaffenheiten der Naturdinge mit ihren Urſachen in der ältern Zeit

nach Wirkungsgeſetzen, die wir nicht erdichten, ſondern aus den Kräften der Natur, wie ſie ſich uns jetzt darbietet, ableiten, nur bloſs ſo weit zurück verfolgen, als es die Analogie erlaubt, das, antwortet K., wäre Naturgeſchichte. Eine ſolche Naturgeſchichte iſt aber nicht allein möglich, ſondern auch z. B. in den Erdtheorien von gründlichen Naturforſchern häufig genug verſucht worden. Selbſt der berühmte Linné (ſ. Archäologie, 5. II. b.) und andere mehr haben hierzu Beiträge geliefert; daſs bisher noch wenig hierin ausgerichtet worden iſt, macht nicht die ganze Idee zu einem Hirngeſpinnſt. Auch gehört ſelbſt F. Muthmaſsung vom erſten Urſprunge des Negers nicht zur Naturbeſchreibung, ſondern zur Naturgeſchichte. Dieſer Unterſchied liegt in der Beſchaffenheit der Dinge, und K. verlangt dadurch nichts Neues, ſondern bloſs die ſorgfältige Abſonderung des einen Geſchäfts vom andern. Denn beide Geſchäfte ſind ganz heterogen. Daſs aber die Naturbeſchreibung als Wiſſenſchaft in der ganzen Pracht eines groſsen Syſtems, die Naturgeſchichte aber nur in Bruchſtücken, oder wankenden Hypotheſen, erſcheint, ändert die Sache nicht. Durch dieſe Abſonderung der Naturgeſchichte von der Naturbeſchreibung und Darſtellung derſelben, als einer eigenen, wenn gleich für jetzt (vielleicht auch auf immer) mehr im Schattenriſſe als im Werk ausführbaren Wiſſenſchaft (in welcher für die meiſten Fragen ein Vacat angezeichnet gefunden werden möchte) hofft K. das zu bewirken, daſs man ſich nicht mit vermeintlicher Einſicht auf die Naturgeſchichte etwas zu gute thue, was eigentlich bloſs der Naturbeſchreibung angehört. Zugleich wird man dadurch den Umfang der wirklichen Erkenntniſſe in der Naturgeſchichte (denn einige derſelben beſitzt man), zugleich auch die in der Vernunft liegenden, Schranken derſelben, ſammt den Principien, wo-

nach ſie auf die beſtmögliche Art zu erweitern wäre, beſtimmter kennen lernen. Die gröſste Schwierigkeit bei dieſer vermeintlichen Neuerung liegt bloſs im Namen. Geſchichte in der Bedeutung, da es einerlei mit dem griechiſchen Wort ἱστορία (*hiſtoria, hiſtoire*, Erzählung deſſen, was iſt, oder geweſen iſt) ausdrückt, iſt ſchon zu ſehr und zu lange im Gebrauch, als daſs man ſich leicht gefallen laſſen ſollte, ihm eine andere Bedeutung, z. B. die Naturforſchung des Urſprungs zuzugeſtehen. Allein theils iſt doch auch in der eigentlichen Naturgeſchichte eine Erzählung von wirklichen Veränderungen, obwohl dieſe Veränderungen gröſstentheils Erzeugungen ſind, theils iſt es nicht ohne Schwierigkeit, für Naturgeſchichte, in ſo ferne ſie jene Naturforſchung des Urſprungs zum Gegenſtande hat, einen andern paſſenden techniſchen Ausdruck zu finden. K. bringt dazu in Vorſchlag, für Naturgeſchichte das Wort Phyſiogonie (Naturerzeugung) zu gebrauchen (S. III. 343. ff.).

Kant. Crit. der Urtheilskr. §. 82. S. 385. *).

Deſſ. Met. Anf. d. Naturl. Vorr. S. IV.

Deſſ. Von den verſch. Racen der Menſch. 1775.

Deſſ. über den Gebr. tel. Princ. in der Phil. Teutſch. Merk. 1788. Jan. u. Febr.

Naturgeſetze,

(*leges naturae, loix de la nature*). Mit dieſem Namen belegt man gewiſſe allgemeine Regeln, nach welchen ſich die Veränderungen in der Natur ereignen. Dieſe Naturgeſetze ſind aber theils *a priori*, theils *a poſteriori*. Die Naturgeſetze *a priori* ſind ſolche, die aus dem Erkenntniſsvermögen des Menſchen entſpringen, ſo daſs die Veränderungen in der Natur, als Erſcheinungen, oder ſinnliche

Vorſtellungen, die wir haben, dieſem Geſetze darum unterworfen ſeyn müſſen, weil ſie ſonſt gar nicht unſre Vorſtellungen und folglich Erſcheinungen in der Natur ſeyn könnten. Die Naturgeſetze *a poſteriori* ſind aus den Beobachtungen der Natur gezogen. Beiſpiele hierzu findet man im Art. Fatum. S. auch Imperativ, 1. (C. 280. 830.).

Naturkräfte

des Menſchen, (*vires hominis naturales*, *vertus naturelles de l'homme*). So nennt man die in dem Menſchen liegenden phyſiſchen Urſachen, die es ihm möglich machen zu wirken. Sie ſind:

1. Geiſteskräfte, oder diejenigen, deren Ausübung nur durch die Vernunft möglich iſt, z. B. aus Principien *a priori* zu erkennen, ſ. Geiſteskräfte;

2. Seelenkräfte, oder diejenigen, deren Ausübung nur durch den Verſtand möglich iſt, z. B. das Gedächtniſs, die Einbildungskraft u. dgl. ſ. Seelenkräfte;

3. Leibeskräfte, oder diejenigen, deren Ausübung nur durch den Cörper möglich iſt, z. B. die Kraft ſchnell zu laufen, ſ. Leibeskräfte (T. 110.).

Naturlehre,

ſ. Phyſik.

Naturnothwendigkeit,

ſ. Dependenz, 4. Natur, 8. Wille, Frei-

heit, 21. ff. 36. 41. abſolute, ſ. Naturbegriff, 6. und Fatum.

Naturphiloſophie,

ſ. Natur, 6. und Begriff, 14. S. 502.

Naturrecht,

(*ius naturae*, *droit de la nature*). Dieſen Namen führt ſubjective die Wiſſenſchaft von dem Recht, in ſo fern daſſelbe aus bloſser Vernunft erkannt wird, und objective dieſes Recht ſelbſt. In der erſtern Bedeutung heiſst es auch die metaphyſiſche Rechtslehre, in der letztern, die Metaphyſik des Rechts.

2. Die Rechte kann man ihrer Quelle nach auf folgende Art eintheilen. Sie entſpringen entweder, als ſyſtematiſche Lehren, bloſs aus der Vernunft des Menſchen, und beruhen alſo auf lauter Principien *a priori*, dieſe zuſammen heiſsen eben das Naturrecht; oder ſie gehen aus dem Willen eines Geſetzgebers hervor, dieſe zuſammen heiſsen das poſitive (ſtatutariſche) Recht (K. XLIV.)

3. Auch für die bürgerliche Verfaſſung können Rechte aus Principien *a priori* abgeleitet werden, dieſe machen einen Haupttheil des Naturrechts aus, nehmlich des im Zuſtande einer bürgerlichen Verfaſſung, und kann auch das metaphyſiſche bürgerliche oder öffentliche Recht, ſo wie das Naturrecht überhaupt das metaphyſiſche Recht genannt werden (K. 74.).

Naturſchönheit,

ſ. Darſtellung, 3. Genie, 8. und Schönheit.

Naturſtand,

ſ. Naturzuſtand.

Naturvollkommenheit,

ſ. Vollkommenheit.

Naturwiſſenſchaft,

(*phyſica, phyſique*). Wird das Wort Natur in formaler Bedeutung genommen (ſ. Natur, 1. ff.), ſo heiſst Naturwiſſenſchaft eines Dinges, (denn es giebt dann ſo vielerlei Naturwiſſenſchaften, als es ſpecifiſch verſchiedene Dinge giebt) die Wiſſenſchaft von dem eigenthümlichen innern Princip der zum Daſeyn eines Dinges gehörigen Beſtimmungen; wird das Wort Natur aber in materialer Bedeutung genommen (ſ. Natur, 6.), ſo heiſst Naturwiſſenſchaft die Wiſſenſchaft von der Sinnenwelt oder den Gegenſtänden unſrer Sinne (N. I.).

2. Wiſſenſchaft heiſst eine Lehre als Syſtem (nach Principien geordnetes Ganze der Erkenntniſs). Da nun die Principien, nach welchen die Gegenſtände der Sinne in ein Ganzes der Erkenntniſs oder Syſtem geordnet werden können, entweder Grundſätze der empiriſchen oder der rationalen Verknüpfung dieſer Erkenntniſſe ſind, ſo würde auch die Naturwiſſenſchaft in hiſtori-

ſche und rationale Naturwiſſenſchaft eingetheilt werden müſſen. Allein das Wort Natur, in formaler Bedeutung, bezeichnet eine Erkenntniſs durch Vernunft von dem Zuſammenhange der Gegenſtände unſrer Sinne (N. V.), und folglich verdient nur dieſe Erkenntniſs den Namen einer eigentlichen Wiſſenſchaft, weil empiriſche Principien zwar zureichen, Erkenntniſſe in ein Ganzes zu ordnen, aber nur die Erkenntniſſe aus Vernunft, weil dieſe allein mit Nothwendigkeit verknüpft, und alſo ein eigentliches Wiſſen giebt. Daher iſt es beſſer, die Erkenntniſſe von den ſinnlichen Gegenſtänden Naturlehre zu nennen, und dieſe in hiſtoriſche Naturlehre und rationale Naturlehre oder Naturwiſſenſchaft einzutheilen. Hiernach wäre alſo die Naturwiſſenſchaft die Erkenntniſs von den ſinnlichen Gegenſtänden aus Principien *a priori* (N. IV. C. 21.*)). Nun können aber die ſinnlichen Gegenſtände bloſs nach dieſen Principien *a priori* betrachtet werden, oder auch nach Erfahrungsgeſetzen, auf welche dieſe Principien angewandt werden, das erſte giebt die eigentlich (*phyſica pura ſ. rationalis*), das letztere die uneigentlich ſo genannte Naturwiſſenſchaft (*phyſica empirica*), ſ. Naturgeſchichte, 1. (N. IV. f.).

3. Eine rationale Naturlehre heiſst alſo auch nur in Rückſicht auf ihre Principien *a priori*, daſs nehmlich die Naturgeſetze, die in ihr zum Grunde liegen, *a priori* erkannt werden, Naturwiſſenſchaft. Sie bekommt nehmlich die Rechtmäſsigkeit dieſer Benennung nur von einem reinen Theil, der die Principien *a priori* aller übrigen Naturerklärungen enthält, und iſt nur Kraft dieſes reinen Theils eigentliche Wiſſenſchaft, auf die zuletzt jede Naturlehre hinausgehen und ſich darin endigen muſs. Alle eigentliche (N. VI.) Naturwiſſenſchaft bedarf

alſo einen reinen Theil, auf den ſich die apodiktiſche Gewiſsheit aller Naturerklärungen zuletzt gründen kann (N. VI.). Eigentlich ſo zu nennende Naturwiſſenſchaft ſetzt zuerſt Metaphyſik der Natur voraus (denn Metaphyſik iſt reine Vernunfterkenntniſs aus bloſsen Begriffen) und Principien der Nothwendigkeit deſſen, was zum Daſeyn eines Dinges gehört (d. i. Principien der Natur deſſelben), und beſchäftigt ſich mit einem Begriff (Daſeyn), der ſich nicht conſtruiren läſst, folglich bloſs gedacht werden muſs (ſ. Metaphyſik). Sie abſtrahirt nun entweder von allen beſtimmten Erfahrungsgegenſtänden, dann iſt ſie ganz *a priori* oder der transſcendentale Theil der Metaphyſik der Natur, und kann auch allgemeine metaphyſiſche Naturwiſſenſchaft heiſsen, oder ſie beſchäftigt ſich mit einer beſondern Natur dieſer oder jener Art Dinge, dann heiſst ſie Metaphyſik der Natur in engerer Bedeutung oder die beſondere metaphyſiſche Naturwiſſenſchaft, in der jene transſcendentalen Principien auf die zwei Gattungen der Gegenſtände unſrer Sinne, die der äuſsern Sinne oder Materie und die des innern Sinnes oder die Seele, angewandt werden, und die alſo in rationale Phyſik in engerer Bedeutung und rationale Pſychologie zerfällt (N. VII. f.).

4. Die Naturwiſſenſchaft enthält ſynthetiſche Sätze *a priori* als Principien in ſich (M. I. 19.). Synthetiſche Sätze *a priori* ſind ſolche Sätze oder Behauptungen, die man nicht, weder dadurch, daſs man ihr Subject entwickelt, noch durch Beobachtungen und Experimente beweiſen kann. Solche Sätze ſind zum Beiſpiel im Art. Aufgabe, 10. a. b. c. (C. 17.). Ueber die Möglichkeit einer reinen Naturwiſſenſchaft ſehe man überhaupt den Art. Aufgabe, Natur, 2. ff. und Phyſik.

5. Kant nennt die rationale Phyſik in engerer Bedeutung (3) allein metaphyſiſche Naturwiſſenſchaft, weil die Seelenlehre nur Naturbeſchreibung der Seele, aber nicht Seelenwiſſenſchaft werden kann, ſ. Mathematik (N. XI. K. VII.) und Körperlehre.

Naturzuſtand,

natürlicher Zuſtand, Naturſtand, (*ſtatus naturalis*, *état naturel*). Dieſen Namen führt der nicht-rechtliche Zuſtand, d. i. derjenige, in welchem keine ausübende Gerechtigkeit iſt. In dieſem Zuſtande leben z. B. die Wilden, die eben darum dieſen Namen führen, weil ſie ohne Obrigkeit ſind, und ein Jeder von ihnen ſich ſelbſt Recht verſchafft, oder ſeinen Willen gegen einen Andern, mit dem er darüber im Streit iſt, mit Gewalt durchſetzt. Das Wort Natur iſt hier nicht der Kunſt, ſondern der Freiheit entgegen geſetzt (ſ. Natur, 8.); darum iſt auch nicht der geſellſchaftliche Zuſtand, der allerdings ein künſtlicher (*ſtatus artificialis*), ſondern der bürgerliche (rechtliche, darum aber nicht immer rechtmäſsige) (*ſtatus civilis*) der dem Naturzuſtande entgegen geſetzte Zuſtand. Im bürgerlichen Zuſtande giebt es eine Obrigkeit, welche Jedem ſein Recht zutheilt und ihm dazu verhilft; aber im Naturzuſtande kann es auch rechtmäſsige Geſellſchaften (z. B. eheliche, väterliche, häusliche überhaupt und andere beliebige mehr) geben (K. 155.).

2. Der Naturzuſtand iſt ein Zuſtand des Privatrechts, d. i. desjenigen Rechts, welches von der rechtlichen Form des Beiſammenſeyns abſtrahirt. Das Privatrecht iſt das Recht, das ſowohl im Naturzuſtande, als im bürgerlichen Zuſtande ſtatt findet, nur enthält es nichts,

die rechtliche Form des Beiſammenſeyns betreffendes. Die Geſetze alſo, welche die rechtliche Form des Beiſammenſeyns der Menſchen (die Verfaſſung) betreffen, machen das öffentliche (einer allgemeinen Bekanntmachung bedürfende) Recht aus, welches dem Privatrecht entgegengeſetzt iſt (K. 156.).

3. Im Naturſtande iſt kein Friedenszuſtand unter Menſchen, die neben einander leben, möglich, ſondern der Naturzuſtand iſt vielmehr ein Zuſtand des Krieges. Ein Zuſtand des Krieges iſt nicht immer ein Ausbruch der Feindſeligkeiten (Krieg), aber doch immerwährende Bedrohung mit denſelben. Wer alſo im Naturſtande lebt, hat die aus dem Privatrecht als Poſtulat hervorgehende Pflicht, aus jenem Zuſtande herauszugehen und einen bürgerlichen Zuſtand zu ſtiften, oder auch in einen ſolchen ſchon beſtehenden zu treten; denn die Unterlaſſung der Feindſeligkeiten iſt noch nicht Sicherheit dafür. Der Menſch (oder auch das Volk gegen die übrigen) im bloſsen Naturſtande benimmt den andern die Sicherheit, und lädirt ſie ſchon durch eben dieſen Zuſtand, indem er neben ihnen iſt. Er thut es zwar nicht thätig (*facto*), durch Ausübung wirklicher Feindſeligkeiten, aber doch durch die Geſetzloſigkeit ſeines Zuſtandes (*ſtatu iniuſto*). Die andern werden nehmlich beſtändig von ihm bedroht (*quilibet praeſumitur malus, donec ſecuritatem dederit oppoſiti*), und ſie können ihn daher mit Recht nöthigen, entweder mit ihnen in einen gemeinſchaftlich geſetzlichen oder rechtlichen Zuſtand (den einer austheilenden Gerechtigkeit) zu treten, oder aus ihrer Nachbarſchaft zu weichen (K. 157. Z. 19.). Bei dem Vorſatze, in dieſem Zuſtande äuſserlich geſetzloſer Freiheit zu ſeyn und zu bleiben, thun ſie einander auch gar nicht unrecht, wenn ſie ſich unter einander befehden. Denn was dem Einen gilt, das gilt auch wechſelſeitig dem Andern,

gleich als durch eine Uebereinkunft (*uti partes de iure ſuo diſponunt, ita ius eſt*), aber überhaupt thun ſie im höchſten Grade daran unrecht, in einem Zuſtande ſeyn und bleiben zu wollen (wie es mit den jetzt beſtehenden Staaten der Fall iſt), der kein rechtlicher iſt, d. i. in dem Niemand des Seinen wider Gewaltthätigkeit ſicher iſt (K. 158.).

4. Der Naturzuſtand, in dem ſich die Wilden wirklich befinden, iſt in der bürgerlichen Verfaſſung eine Idee, nach welcher man von dem öffentlichen Recht abſtrahirt, um zu unterſuchen, was der innern Beſchaffenheit der Sache nach Recht iſt. Es kann ſogar ein Widerſtreit ſtatt finden zwiſchen dem Recht im Naturzuſtande und dem im bürgerlichen Zuſtande. Wenn z. B. Einer dem Andern etwas leihet, und über die mögliche Verunglückung der Sache nichts iſt verabredet worden, ſo trifft nach dem Privatrecht (der Privatvernunft) d. i. im Naturzuſtande, der Schade aus der Verunglückung den, dem die Sache geliehen wurde, aber nach dem öffentlichen Recht (der öffentlichen Vernunft), d. i. im bürgerlichen Zuſtande, vor einem Gerichtshofe, den Eigenthümer, ſ. Beliehener, 3. (K. 144. f.).

5. Wir haben bisher vom juridiſchen Naturzuſtande, d. i. demjenigen geredet, den man ſich nach Rechtsbegriffen vorſtellt. Man kann ſich aber auch einen Naturzuſtand nach Tugendbegriffen denken, d. i. einen ſolchen, in welchem keine öffentliche machthabende Autorität über die Ausübung der Tugendpflichten ſtatt findet. Dieſer kann der ethiſche Naturzuſtand heiſſen (R. 131.), ſ. Geſellſchaft, 5. ff.

6. Im ethiſchen Naturſtande leben

a. die Atheiſten, d. i. diejenigen, welche

das Daſeyn Gottes läugnen; denn öffentliche machthabende Autorität über die Ausübung der Tugendpflichten kann nur Gott haben, der unſer Inneres kennt, weil es bei dieſen Pflichten bloſs aufs Gewiſſen ankommt, und es für ſie keinen äuſsern Zwang, durch eine äuſsere Obrigkeit, geben kann. Wer alſo das Daſeyn Gottes läugnet, der läugnet damit die Möglichkeit einer ethiſchen machthabenden Autorität, und iſt ohne alle Religion;

b. die ſich zu keiner Kirche halten, und ohne öffentliche Religion ſind, ob ſie wohl einen Gott glauben, und alſo ihre Privatreligion haben. Denn die Kirche iſt für den ethiſch bürgerlichen Zuſtand das, was für den juridiſch bürgerlichen Zuſtand der Staat iſt.

7. Der ethiſche Naturſtand iſt, wenn der Menſch iſolirt, abgeſondert von allen übrigen Menſchen, da wäre, ein Zuſtand der Privattugend. Er kann in demſelben ſeinen Tugendpflichten getreu und ein moraliſch wohlgeſinnter Menſch, und dennoch ohne alle oder auch nur ohne öffentliche Religion ſeyn. Im ethiſchen Naturzuſtande aber wird, wenn der Menſch mit andern Menſchen zuſammen lebt, die Freiheit des Tugendhaften beſtändig angefochten, und er muſs immer zum Kampfe gerüſtet bleiben, um ſie zu behaupten (R. 127.). In dieſem gefahrvollen Zuſtande iſt der Menſch gleichwohl durch ſeine eigene Schuld, folglich iſt er verbunden, ſich aus demſelben herauszuarbeiten (R. 128.).

8. Wenn ſich der Menſch nach den Urſachen und Umſtänden umſieht, die ihm dieſe Gefahr zuziehen und darin erhalten, ſo kann er ſich leicht überzeugen, daſs ſie ihm nicht ſowohl von ſeiner eigenen rohen Natur, ſo fern er abgeſondert da iſt, ſondern von Menſchen kommen, mit denen er im Verhältniſs oder Verbindung ſteht.

Er iſt nur arm (oder hält ſich dafür), ſo fern er die Verachtung andrer Menſchen deswegen fürchtet; der Neid, die Herrſchſucht, die Habſucht und die damit verbundenen feindſeligen Neigungen beſtürmen ihn nur, wenn er unter Menſchen iſt. Es iſt genug, daſs Menſchen beiſammen ſind, um ſich einander (durch das bloſse Beiſammenſeyn) böſe zu machen (R. 128.).

9. So wie der juridiſche Naturzuſtand, ein Zuſtand des Krieges von Jedermann gegen Jedermann iſt, ſo iſt auch der ethiſche Naturzuſtand ein Zuſtand der unaufhörlichen Befehdung durch das Böſe, welches in einem Menſchen und zugleich in jedem andern angetroffen wird. Sie verderben einander, ſelbſt bei dem guten Willen (Privatreligion) jedes Einzelnen, durch den Mangel eines ſie vereinigenden Princips, gleich als ob ſie Werkzeuge des Böſen wären. Alſo iſt der ethiſche Naturzuſtand eine öffentliche wechſelſeitige Befehdung der Tugendprincipien und ein Zuſtand der innern Sittenloſigkeit, aus welchem der natürliche Menſch, ſo bald wie möglich, herauszukommen ſich befleiſsigen ſoll (R. 134. f.).

Kant. metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. §. 38. ** S. 144. f. — §. 41. S. 155. f.

Deſſ. Zum ewigen Frieden. II. Abſchn. S. 18. f.

Deſſ. Rel. innerhalb d. Gr. III. St. S. 127. ff.

Naturzweck,

ſ. Zweck.

Negation,

ſ. Verneinung.

Negativ,

f. Verneinend.

Neigung,

(*inclinatio*, *inclination*), f. Angenehm, 2., Hang, Intereſſe, 6. und Leidenſchaft.

Neutralität,

f. Friede.

Nichtnatürlich,

f. Natur, 8.

Nichts,

f. Ding.

Nöthigung,

f. Imperativ, 3.

Noogonie,

(*Noogonia*). Ein Ausdruck, mit welchem Kant das Lockiſche Syſtem bezeichnet, weil dieſer Philoſoph ganz eigentlich den Verſtand aus der Sinnlichkeit, durch Reflexion und Abſtraction, erzeugen läſst. Hiernach erwerben wir uns erſt Verſtand.

Man kann aber auch uneigentlich jede Theorie von der Erzeugung der Begriffe eine Noogonie nennen, zumal da das Wort Noos (νοος) nicht blofs Verſtand, ſondern auch Gedanke heifst. S. Locke.

Normalidee,

äſthetiſche, (*idea aeſthetica normalis, idée normale du beau.* Eine einzelne Anſchauung der Einbildungskraft, die das Richtmaafs der Beurtheilung eines ſinnlichen Gegenſtandes, als eines zu einer beſondern Species gehörigen Dinges, vorſtellt. Geſetzt, die Schönheit eines Menſchen ſoll beurtheilt werden, ſo gehört dazu eine ſolche Normalidee. Man mufs ſich zuvor durch die Einbildungskraft einen Menſchen vorſtellen, und dieſe Vorſtellung iſt das Richtmaafs, nach welchem man beurtheilen kann, ob ein wirklicher Menſch, als ein zu einer beſondern Thierſpecies, die man Menſch nennt, gehöriges Ding, ſchön ſei. Die Normalidee mufs ihre Elemente zur Geſtalt eines Thiers von beſonderer Gattung aus der Erfahrung nehmen; denn wer noch nie Menſchen geſehen hätte, der würde ſich auch durch die Einbildungskraft keine Vorſtellung von einem Menſchen machen können. Aber zur Normalidee gehört auch, dafs wir uns eine Vorſtellung machen von den Zwecken der Menſchheit (Sittlichkeit und Glückſeligkeit), ſo fern ſie nicht ſinnlich vorgeſtellt werden können; denn wie würden wir ſonſt ſeine Geſtalt beurtheilen können, da die Zwecke ſich eben durch dieſe Geſtalt, die ihre Wirkung in der Erſcheinung iſt, offenbaren. Dieſe Vorſtellung von der Zweckmäſsigkeit, welche das Princip iſt, wornach wir die Geſtalt beurtheilen, iſt eine Vernunftidee, nehmlich die Vorſtellung von der abſoluten Angemeſſenheit der Geſtalt

des Menſchen zu ſeinem Zweck. Nun giebt es in der Erfahrung nichts Abſolutes, alſo liegt die Idee von der gröſsten Zweckmäſsigkeit in der Conſtruction der Geſtalt des Menſchen nicht in der Erfahrung, ſondern in dem Beurtheilenden. Dieſe Geſtalt des Menſchen, welche die zu den Zwecken des Menſchen angemeſſenſte wäre, iſt bloſs ein Bild unſrer Einbildungskraft, welches uns zum allgemeinen Richtmaafs der Beurtheilung jedes einzelnen Menſchen, ob er ſchön ſei, dienen muſs; und wir müſſen uns vorſtellen, daſs die Natur den Abſicht gehabt habe, die Menſchen nach dieſem Bilde zu formen. Freilich kann aber nur die Gattung im Ganzen, aber kein Einzelner abgeſondert dieſem Bilde vollkommen angemeſſen (adäquat) ſeyn, denn ſonſt könnte das Abſolute in der Natur exiſtiren, welches unmöglich iſt. Dieſe Normalidee kann nun auch, mit ihren Proportionen, in ſo fern ſie äſthetiſch oder ſinnlich iſt, in einem Muſterbilde völlig *in concreto* dargeſtellt werden, obwohl ſie dann den Charakter des Abſoluten verliert, und nur als demſelben ſehr nahe kommend betrachtet werden muſs. Wie dieſe Normalidee durch die Einbildungskraft entſtehet, macht K. durch folgende pſychologiſche Entwickelung, ſo weit es möglich iſt, begreiflich (U. 56. f. M. II, 515.).

2. Die Einbildungskraft weifs, auf eine uns unbegreifliche Art, ſelbſt von langer Zeit her, das Bild und die Geſtalt eines Gegenſtandes aus einer unausſprechlichen Anzahl von Gegenſtänden verſchiedener Arten, oder auch einer und derſelben Art, zu reproduciren. Wenn nun das Gemüth es auf Vergleichungen anlegt, ſo reproducirt die Einbildungskraft alle Bilder der Gegenſtände verſchiedener oder derſelben Art, je nachdem wir unterſcheiden oder die Aehnlichkeit finden wollen. Dies geſchieht allem Vermuthen nach jedesmal,

ob wir es uns gleich nicht jedesmal und nicht jeder Reproduction hinreichend bewufst ſind. Reden wir aber von einem Gegenſtande, den wir uns durch einen bloſsen Begriff denken, z. B. von einem Hunde überhaupt, ſo ſtellt uns die Einbildungskraft dazu eine Geſtalt auf, die ſie aus allen den Geſtalten nimmt, welche wir an den verſchiedenen Gegenſtänden derſelben Art geſehen haben. Will nun das Gemüth die Geſtalt eines beſtimmten Gegenſtandes, den es vor ſich hat, beurtheilen, ſo muſs ſie dieſelbe mit denen vergleichen, die ihr von derſelben Art ſchon vorgekommen ſind. Sie läſst daher alle die Bilder der Geſtalten, die ſie von Gegenſtänden derſelben Art, die das Subject der Einbildungskraft ehemals geſehen hat, reproducirt, auf einander fallen, immer eins auf das andere. Dadurch decken ſich nun mehrere einander, und hierdurch bekommt die Einbildungskraft ein mittleres Bild heraus, welches das gemeinſchaftliche Maaſs iſt, mit welchem ſie alle ihr vorkommenden Geſtalten vergleicht, und wonach ſie dieſelben beurtheilt. Geſetzt, Jemand habe tauſend erwachſene Mannsperſonen geſehen. Will er nun beurtheilen, ob eine beſtimmte Mannsperſon zur Schönheit zu groſs oder zu klein ſei, d. h. ob ſie die Gröſse habe, welche ſie zwar nicht ſchön macht, aber ohne welche ſie doch nicht ſchön ſeyn kann, ſo läſst (nach Kants Vorſtellung) ſeine Einbildungskraft eine groſse Anzahl der Bilder (vielleicht alle tauſend) der Mannsperſonen, die er geſehen hat, auf einander fallen. Man kann ſich dieſes nach den Geſetzen der Optik, oder des Sehens vorſtellen. Wenn nehmlich die Bilder auf einander fallen, ſo paſſen nicht zwei Umriſſe derſelben vollkommen auf einander. Aber es giebt doch einen Raum, innerhalb deſſen die meiſten dieſer Umriſſe hinfallen. Wo der Platz der Umriſſe alſo am ſtärkſten mit den Farben der verſchiedenen Umriſſe gefüllt iſt, da wird die mittlere

Gröſse kenntlich. Dieſe mittlere Gröſse iſt ſowohl der Höhe als Breite nach von den äuſserſten Grenzen der gröſsten und kleinſten Staturen gleich weit entfernt. Und dieſe mittlere Gröſse iſt nun die Statur für einen ſchönen Mann, nicht als ob wir nun hieran die Regel für die Schönheit hätten, ſondern es iſt nur die Gröſse, ohne welche der Mann nicht ſchön ſeyn kann. Man könnte eben daſſelbe mechaniſch herausbekommen, wenn man alle tauſend Mannsperſonen mäſse, ihre Höhen unter ſich, ihre Breiten unter ſich und ihre Dicken unter ſich zuſammen addirte, und dann die Summe durch 1000 dividirte. Allein die Einbildungskraft bringt dieſen mathematiſchen Effect durch einen dynamiſchen Effect hervor, d. i. durch eine Wirkung, die durch ein ihr eigenthümliches Vermögen, ohne Rechnen und Meſſen, gewirkt wird, ſo daſs dieſelbe aus der vielfältigen Auffaſſung ſolcher Geſtalten durch Afficirung des innern Sinnes entſpringt. Wenn nun auf ähnliche Art für dieſen mittlern Mann der mittlere Kopf, für dieſen die mittlere Naſe, der mittlere Mund u. ſ. w. geſucht wird, ſo liegt dieſe Geſtalt der Normalidee des ſchönen Mannes in dem Vaterlande des Vergleichenden zum Grunde. Daher ein Neger nothwendig unter dieſen empiriſchen Bedingungen eine andere Normalidee der Schönheit der Geſtalt haben muſs, als ein Weiſser u. ſ. w. Mit dem Muſter eines ſchönen Pferdes, eines ſchönen Hundes würde es eben ſo gehen. Dieſe Normalidee iſt aber darum doch nicht aus von der Erfahrung hergenommenen Proportionen, als beſtimmten Regeln, abgeleitet; ſondern nach ihr werden allererſt Regeln der Beurtheilung möglich, weil keine von allen den tauſend Geſtalten dieſe Idee vollkommen erreicht, da es doch nur tauſend und nicht alle mögliche Geſtalten z. B. von Mannsperſonen ſind. Sie iſt das, zwiſchen allen einzelnen, auf mancherlei Weiſe verſchiedenen,

Anſchauungen der Individuen ſchwebende Bild für die ganze Gattung. Die Normalidee iſt keineswe-ges das ganze Urbild (Ideal) der Schönheit in dieſer Gattung, ſondern nur die Form, welche die unnachlaſsliche Bedingung aller Schönheit aus-macht, mithin bloſs die Richtigkeit in Darſtel-lung der Gattung. Sie iſt, wie man Polyklets berühmten Doryphorus nannte, die Regel. Polyklet war aus Sicyon gebürtig und einer der berühmteſten griechiſchen Meiſter in der Bild-hauerkunſt, ein Schüler des Ageladas. Er ver-fertigte die Statue eines Jünglings, den man, weil er einen Wurfſpieſs in der Hand trug, Dory-phorus (Wurfſpieſsträger) nannte. Dieſer gaben die Künſtler den Namen Regel (κανον), d. i. das Muſterbild oder die in *concreto* dargeſtellte Normalidee eines Menſchen. Ein anderer Schüler des Ageladas und eben ſo berühmter griechiſcher Bildhauer als Polyklet war Myron, aus Eleu-therä in Böotien gebürtig, der eine ſolche Regel für die Kuh machte. Dieſe ſeine eherne Kuh haben griechiſche und lateiniſche Dichter beſun-gen. Beide Künſtler lebten vor dem Anfang unſ-rer jetzigen Zeitrechnung (*Plinii natur. hiſtor. l. XXXIV. c.* 8. Büſching Entwurf einer Ge-ſchichte der zeichnenden ſchönen Künſte §. 30.). Die Normalidee für eine Gattung kann übrigens nichts Specifiſch-Charakteriſtiſches enthalten, ſonſt würde ſie ein Individuum und nicht die Gattung darſtellen. Die Darſtellung iſt auch bloſs ſchul-gerecht und darf eben nicht ſchön ſeyn. Ein vollkommen regelmäſsiges Geſicht, als ſolches, z. B. darf weder Ausdruck haben, noch muſs es gerade ſchön ſeyn (U. 57. ff. M. II, 516.).

3. Von der Normalidee des Schönen iſt da-her das Ideal deſſelben wohl zu unterſcheiden; denn Normalideen giebt es für alle Gegenſtän-de, ein Ideal aber nur für den Menſchen (ſ.

Geſchmacksurtheil, 3. f.), die Normalidee enthält nur die Bedingung, das Ideal aber den Ausdruck der Schönheit. An der menſchlichen Geſtalt beſteht das Ideal in dem Ausdrucke des Sittlichen, ohne welches der Gegenſtand nicht allgemein poſitiv gefallen kann. Die Darſtellung einer Normalidee gefällt bloſs negativ, es fehlt nichts an der Regelmäſsigkeit der Geſtalt; aber ſoll etwas auch poſitiv gefallen, ſo muſs die Geſtalt nicht bloſs regelmäſsig, ſondern auch ſchön ſeyn, und dies iſt bei dem Menſchen nur durch Darſtellung eines Ideals, oder eines ſolchen Urbildes der Schönheit, in dem ſich ſittliche Ideen (z. B. Seelengüte, Reinigkeit, Stärke der Seele, Ruhe u. ſ. w.) ausdrücken, möglich. Die Richtigkeit eines ſolchen Ideals beweiſet ſich darin: daſs es keinem Sinnenreiz ſich in das Wohlgefallen an ſeinem Objecte zu miſchen erlaubt (denn ſonſt wäre es zugleich angenehm, aber nicht bloſs ſchön), und dennoch ein groſses Intereſſe daran nehmen läſst. Aber eben dieſes Intereſſe, welches das iſt, was wir aus Achtung für das Sittlichgute an einem tugendhaften Menſchen nehmen, beweiſet, daſs die Beurtheilung des Schönen nach einem Ideal der Schönheit nie rein äſthetiſch, oder kein bloſses Geſchmacksurtheil, ſondern zugleich moraliſch iſt (U. 59. ff. M. II, 517.).

Nothwendigkeit,

(*neceſſitas*, *neceſſité*). Es giebt Urtheile, welche apodiktiſche genannt werden, in denen man das Bejahen oder Verneinen als nothwendig anſieht (C. 100.), d. i. das Bejahen oder Verneinen wird als wirklich (wahr) betrachtet, aber ſo, daſs dieſe Wirklichkeit als durch die Geſetze des Verſtandes ſelbſt beſtimmt, oder als unzertrenn-

lich mit dem Verſtande verbunden, und daher als eine Behauptung *a priori* gedacht wird (C. 101.). Hat nehmlich ein Urtheil die Modalität c oder γ im Art. Daſeyn, 2. ſo heiſst daſſelbe apodiktiſch, ſ. Function, 16. und Apodictiſch. Dieſe Verknüpfung des Bejahens oder Verneinens eines Prädicats von ſeinem Subject, oder der Begriffe, die *a priori*, als durch die Geſetze des Verſtandes ſelbſt beſtimmt gedacht wird, heiſst die logiſche oder formale Nothwendigkeit (S. II, 176.). Sie betrifft nicht die Sache ſelbſt, worüber geurtheilt wird, ſondern nur das Urtheil, oder iſt nicht objectiv, d. i. real nothwendig, in welchem Fall die Nothwendigkeit der Verknüpfung z. B. der Urſache mit ihrer Wirkung im Object ſeyn müſste (C. 168.). Die logiſche Nothwendigkeit zeigt an, daſs das Urtheil durch die Geſetze des Erkenntniſsvermögens beſtimmt, und dabei keine freie Wahl iſt, das Urtheil gelten zu laſſen. In dem apodiktiſchen Urtheil wird alſo die Wahrheit mit einer beſondern Dignität (Würde) ausgedrückt. Ein ſolches Urtheil wäre z. B. die Seele des Menſchen muſs unſterblich ſeyn. Das heiſst, es lieſse ſich gar nicht denken, daſs die Seele ſterblich ſei; es müſste dann freilich ein Widerſpruch ſtatt finden zwiſchen dem Begriff der Seele und dem Begriff ſterblich, und kein drittes möglich, ſondern die Seele entweder ſterblich oder unſterblich (nicht etwa keins von beiden, weil der Begriff des Sterbens etwa auf die Seele gar nicht anzuwenden wäre) ſeyn. Aber daſs wir uns das ſo denken müſsten, den Geſetzen unſers Erkenntniſsvermögens gemäſs, würde wohl daraus etwas für die Sache ſelbſt folgen, und nicht noch die Frage übrig bleiben, ob es auch eine ſolche unſterbliche Seele gebe (L. 76. und 169. f.)?

2. Wir ſehen aus allem dieſen, daſs im apo-

diktiſchen Urtheil Subject und Prädicat eigentlich durch einen Begriff mit einander verbunden werden, der durch die Worte iſt nothwendig oder muſs ſeyn ausgedrückt wird, und der das Urtheil eben zu einem apodiktiſchen macht. Und dieſer Begriff iſt der der Nothwendigkeit, weswegen das Bindewörtchen (die Copula) nicht bloſs iſt, ſondern iſt nothwendig heiſst, nehmlich es iſt nothwendig, daſs das Prädicat vom Subject gelte, oder das Prädicat muſs in Verknüpfung mit dem Subject gedacht werden. Es iſt nothwendig, daſs die Seele unſterblich ſei. In dieſem Begriff der Nothwendigkeit laſſen ſich aber eigentlich keine Merkmale weiter unterſcheiden, es iſt allen Künſten der Logik unmöglich ihn, zu analyſiren, oder in einfachere Vorſtellungen, die in ihm gedacht würden, aufzulöſen. Kant ſagt daher: Nothwendigkeit hat noch Niemand anders als durch offenbare Tautologie real erklären können (C. 302.). Baumgarten (Metaphyſik, §. 80.) ſagt: Nothwendig iſt dasjenige, deſſen Gegentheil unmöglich iſt. Und dieſe Erklärung muſs man gelten laſſen. Allein ſie ſagt doch weiter nichts als: nothwendig iſt, was wir durch unſern Verſtand mit einander verknüpfen müſſen, was ſich nicht anders denken läſst. Nun ſtöſst uns aber die Frage auf, muſs das alles auch auſser dem Verſtande, in der Sache ſelbſt, mit einander verknüpft ſeyn? und wenn in dem Gegentheil der Sache ſelbſt eine gewiſſe Verknüpfung nicht ſtatt haben kann, kann es dann nicht etwa doch noch ein Drittes geben, daſs nehmlich etwa der ganze Begriff nicht anwendbar iſt? Es iſt alſo eine zwar ungezweifelt richtige, aber nur Nominalerklärung. Wenn ich aber frage: worauf kommt es denn an, damit das Nichtſeyn eines Dinges unmöglich ſei? ſo iſt das, was ich ſuche die Realerklärung. Wir ſehen hieraus, der Begriff der Nothwendigkeit dient zwar zum

verbinden, er ſelbſt aber iſt einfach. Wir ſehen ferner, er iſt zum apodiktiſchen Urtheilen unentbehrlich, ohne ihn könnte der Verknüpfung eines Prädicats mit dem Subject nicht die Dignität des Muſſens anhängen; er iſt der Begriff, der dieſer Art der Verknüpfung zum Grunde liegt, alſo muſs die Anlage dazu im Verſtande ſelbſt liegen, und er kann nicht aus der Erfahrung entſprungen ſeyn. Ein Begriff nehmlich, der zum Weſen des Denkens unentbehrlich iſt, kann nicht für das Denken zufällig, ſondern muſs *a priori* ſeyn, und aus dem Erkenntniſsvermögen ſelbſt entſpringen. Nun heiſst ein ſolcher einfacher, aus der Anlage des Verſtandes beim Geſchäft des Urtheilens hervorgehender Begriff, der eine eigene Art der Verknüpfung zwiſchen Prädicat und Subject macht, eine Kategorie oder ein Stammbegriff des reinen Verſtandes. Folglich iſt der Begriff der Nothwendigkeit eine ſolche Kategorie (C. 106.), ſ. Erfahrungsurtheil, 11. B. 4.

3. Der Begriff der Nothwendigkeit beſteht eigentlich aus zwei andern Kategorien, die man alſo als Merkmahle derſelben betrachten könnte, allein die Art der Verknüpfung derſelben iſt dasjenige, was das Weſentliche der Nothwendigkeit ausmacht, und dieſe iſt das, was ſich nicht weiter in Merkmahle auflöſen läſst. Die Nothwendigkeit iſt nehmlich die Exiſtenz (das Daſeyn), die durch die Möglichkeit ſelbſt gegeben iſt (C. 111.). Um ſich eine Exiſtenz zu denken, die, ohne alle Empfindung durch die Sinne, ſchon dadurch ſich uns aufdringt, daſs das Exiſtirende möglich iſt, das iſt ein beſonderer Actus des Verſtandes, der weder mit dem Gedanken der Möglichkeit, noch mit dem der Exiſtenz einerlei iſt. Eben ſo würden wir ohne dieſen Begriff weder Urtheile *a priori* (ſ. *A priori*, 14. f.), noch Erfahrungsurtheile (ſ. Erfahrungsurtheil, 2. ff.), noch

Erfahrung (ſ. Erfahrung, 4. ff.) haben. Uebrigens verhält es ſich mit dem Begriff der Nothwendigkeit eben ſo wie mit dem der Möglichkeit (ſ. Möglichkeit, 4.), er iſt die Vorſtellung einer Wirkung des Verſtandes, durch die nicht bloſs Begriffe, und auch nicht die ſinnlichen Eindrücke ſelbſt, und alſo der Gegenſtand an und für ſich ſelbſt, aber doch ſeine Beziehung auf das Erkenntnifsvermögen eine eigene ſynthetiſche Einheit bekömmt, welche transſcendental iſt (C. 104. f.). Von dem groſsen Unterſchiede zwiſchen der logiſchen und realen oder materialen Nothwendigkeit, ſ. Fatum.

4. Das transſcendentale Schema (ſ. Möglichkeit, 5. f.) der Nothwendigkeit iſt das Daſeyn eines Gegenſtandes zu aller Zeit. Es iſt nehmlich die Frage, wie kann das, was bloſs als nothwendig gedacht wird, als Gegenſtand nothwendig ſeyn, wie iſt die reale Nothwendigkeit möglich? Die Nothwendigkeit muſs mit irgend einer reinen Anſchauung verknüpft ſeyn, die für alle Erfahrung Gültigkeit hat. Dies iſt nun die Anſchauung der Zeit. Alſo hat auch der Verſtandesbegriff der Nothwendigkeit ſein Schema in der Zeit. Wenn der Gegenſtand nicht nur in der Zeit iſt, ſondern die Zeit ſelbſt ſich ohne ihn nicht vorſtellen läſst, ſo iſt der Gegenſtand auch zu aller Zeit vorhanden, und folglich nothwendig. Laſſe ich hingegen die Zeit aus meinen Vorſtellungen weg, ſo fehlt es an der Anſchauung, die das Schema der Nothwendigkeit iſt, und es bleibt mir keine andere Nothwendigkeit übrig, als die im Urtheile, daſs ich nehmlich nicht anders denken kann, oder die bloſs logiſche (*neceſſitas logica*) (C. 184. M. I, 207.). Man kann dieſe Nothwendigkeit in der Zeit auch die ſinnliche oder phyſiſche (U. XII.) (*neceſſitas phaenomenon*) oder auch die Ewigkeit in der Erſcheinung

(*aeternitas phaenomenon*) nennen (C. 186.). Hieraus ſehen wir gleich, daſs wir uns von der überſinnlichen (*neceſſitas noumenon*) keinen realen Begriff machen können. Die ſinnliche Nothwendigkeit oder die Nothwendigkeit in der Zeit iſt daher die einzige transſcendentale.

5. Wir haben alſo nun ein Kennzeichen der realen Nothwendigkeit gefunden, welches zugleich das ganze Weſen derſelben ausdrückt, in ſo fern wir ſie erkennen können. Deſſen Zuſammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung beſtimmt iſt, das iſt (exiſtirt) nothwendig (C. 266.), ſ. Erfahrungsurtheil, 11. C. 4. c. und Modalität. Die allgemeinen Bedingungen der Erfahrung ſind die transſcendentalen Geſetze derſelben, ohne welche alle Erfahrung wegfällt.

6. Die abſolute oder unbedingte Nothwendigkeit, die Nothwendigkeit in aller Abſicht, iſt kein bloſser Verſtandesbegriff, ſondern ein Vernunftbegriff. Man kann den Verſtandesbegriff der Nothwendigkeit in die innere und äuſsere eintheilen, die letztere iſt die, welche vom Verhältniſs abhängt, oder die es in gewiſſer Abſicht iſt; ſo iſt z. B. eine Wirkung nur in Beziehung auf ihre Urſache nothwendig. Man nennt dieſe Nothwendigkeit auch die hypothetiſche, und in der Natur giebt es keine andere. Gäbe es in der Natur eine innere, d. i. eine ſolche, daſs ein Ding an und für ſich ſelbſt, ohne alle Beziehung nothwendig wäre, ſo wäre dieſe Nothwendigkeit eine blinde (Fatum), weil wir ſie nicht aus Ermangelung einer Urſache, die ſie zur äuſsern machen würde, erkennen könnten. Eine ſolche giebt es nicht in der Natur, ſ. Fatum, 5. ff. Die innere Nothwendigkeit nennt

man auch wohl die absolute, oder die Nothwendigkeit an sich. An sich, oder auch schlechterdings nothwendig ist, dessen Gegentheil an sich selbst unmöglich ist (S. II, 175.). Alle unsere Begriffe von der innern Nothwendigkeit, in den Eigenschaften möglicher Dinge, von welcher Art sie auch seyn mögen, laufen darauf hinaus, dass das Gegentheil sich selber widerspricht. Da die innere Nothwendigkeit der hypothetischen entgegensteht, so kann man auch sagen: nothwendig ist das Unbedingte im Daseyn (C. 447.). Den Namen der absoluten Nothwendigkeit behält K. für die in aller Absicht. Diese absolute Nothwendigkeit hängt keinesweges in allen Fällen von der innern ab, und muss also durchaus nicht als gleichbedeutend mit dieser angesehen werden. Dessen Gegentheil innerlich unmöglich ist, dessen Gegentheil ist freilich auch in aller Absicht unmöglich, mithin ist es selbst absolut nothwendig. Aber umgekehrt kann man nicht so schliefsen. Was absolut nothwendig ist, dessen Gegentheil ist darum nicht innerlich unmöglich, d. i. die absolute Nothwendigkeit der Dinge ist nicht eine innere Nothwendigkeit. Denn die innere Nothwendigkeit ist in gewissen Fällen ein ganz leerer Ausdruck, mit welchem wir nicht den mindesten Begriff verbinden können, s. Absolut, 2. Dahingegen führt der Begriff von der Nothwendigkeit eines Dinges in aller Beziehung (auf alles Mögliche) ganz besondere Bestimmungen bei sich (C. 381. f.).

7. Wir können dies am besten einsehen, wenn wir die Bestimmungen betrachten, die wir einem Wesen beilegen, wenn wir es uns als absolutnothwendig denken. Die Vernunft hat das dringende Bedürfniss, immer zu fragen, bis kein Warum mehr übrig ist. Sie will also eine Ursache, die nicht weiter von einer andern abhängt,

von der nicht weiter gefragt werden kann, warum exiſtirt ſie, deren Exiſtenz alſo nicht weiter von der Erfahrung abhängt, ſondern vielmehr den Grund alles Materialen der Erfahrung, alles deſſen, was durch die Sinne gegeben iſt, enthält, und alſo nicht durch eine Erfahrung, ſondern durch ſeine Möglichkeit ſelbſt beſtimmt iſt. Allein dieſer Nothwendigkeit fehlt, daſs ſein Zuſammenhang mit dem Wirklichen nicht nach den transſcendentalen Geſetzen der Erfahrung beſtimmt ſeyn kann, denn ſonſt würde dieſes Weſen zur Reihe der Erfahrung gehören, und folglich nicht der letzte Grund dieſer ganzen Reihe ſeyn, in der nichts das letzte ſeyn kann. Dieſe Nothwendigkeit iſt alſo in nichts auſser ihr gegründet, alſo innerlich, und ſie iſt es daher auch in aller Abſicht, alſo abſolut. Aber eben darum muſs ein ſolches Weſen auch eine unendliche Realität haben, weil es das Warum von allem Warum enthalten, und nach keinem Warum mehr zu fragen übrig laſſen ſoll. Darum muſs alles, was irgend kein Hirngeſpinnſt, ſondern real iſt, in ihm ſeinen Grund haben und von ihm abhängen, daſſelbe ſelbſt aber von nichts abhängen (M. I, 708. C. 611.). Das Argument, worauf die Vernunft ihren Fortſchritt zu dieſem Urweſen gründet, iſt:

> Wenn etwas, was es auch ſei, exiſtirt, ſo muſs auch eingeräumt werden: daſs irgend etwas nothwendigerweiſe exiſtire.

Der Beweis iſt: das Zufällige (Nichtnothwendige) exiſtirt nur unter der Bedingung eines Andern, als ſeiner Urſache, und dieſe wieder unter der Bedingung einer andern, und ſo fort; folglich muſs einmal eine Urſache kommen, die nicht zufällig und eben darum ohne Bedingung (nicht hypothetiſch, ſondern innerlich) nothwendi-

gerweiſe da iſt *) (C. 612. M. I, 709.). Nun ſieht ſich die Vernunft nach dem Begriff eines Weſens um, das ſich zu einem ſolchen Vorzuge der Exiſtenz, als die unbedingte Nothwendigkeit iſt, ſchicke (M. I, 710,), um unter allen Begriffen möglicher Dinge denjenigen zu finden, der nichts der abſoluten Nothwendigkeit widerſtreitendes in ſich hat. Wenn ſie nun alles wegſchaffen (von allem abſtrahiren) kann, was ſich mit dieſer Nothwendigkeit nicht verträgt, auſser einem, ſo iſt dieſes das ſchlechthin (abſolut) nothwendige Weſen, man mag nun die Nothwendigkeit deſſelben begreifen (aus ſeinem Begriffe allein ableiten) können oder nicht (C. 613.). Nun ſcheint dasjenige, deſſen Begriff zu allem Warum das Darum in ſich enthält, das zur abſoluten Nothwendigkeit ſchickliche Weſen zu ſeyn, weil es, bei dem Selbſtbeſitz aller Bedingungen zu allem Möglichen (entweder als Beſtimmungen deſſelben, oder als Folgen, die durch ihn als den erſten Realgrund gegeben ſind) ſelbſt keiner Bedingung bedarf, folglich hierin dem Begriffe der unbedingten (von allen Bedingungen unabhängigen) Nothwendigkeit ein Genüge thut (C. 613. f. M. I. 711.). Der Begriff eines Weſens von der höchſten Realität (das in keinem Stücke und in keiner Abſicht defect iſt,

*) Es iſt ein weſentliches Princip alles Gebrauchs unſerer Vernunft, ihre Erkenntniſs bis zum Bewuſstſeyn der Nothwendigkeit zu treiben (denn ohne dieſe wäre ſie nicht Erkenntniſs der Vernunft). Es iſt aber auch eine eben ſo weſentliche Einſchränkung eben derſelben Vernunft, daſs ſie weder die Nothwendigkeit deſſen, was da iſt, oder was geſchieht, noch deſſen, was geſchehen ſoll, einſehen kann, wenn nicht eine Bedingung, unter der es da iſt, oder geſchieht, oder geſchehen ſoll, zum Grunde gelegt wird. Auf dieſe Weiſe wird die Befriedigung der Vernunft nur immer weiter aufgeſchoben. Daher ſucht ſie raſtlos das Unbedingte, und ſieht ſich genöthigt es anzunehmen, ohne irgend ein Mittel, es ſich begreiflich zu machen (§. 127. f.).

ſondern die gröſste Summe und den höchſten Grad realer Eigenſchaften hat, die nur immer einem Dinge beiwohnen können (S. II. 131) oder höchſt vollkommen iſt) würde ſich alſo zu dem Begriff eines unbedingt nothwendigen Weſens am beſten ſchicken (M. I, 712. C. 614.), ſ. Gang. Dieſer Begriff hat Gründlichkeit, wenn von Entſchlieſsungen die Rede iſt, wenn nehmlich einmal das Daſeyn eines nothwendigen Weſens zugegeben iſt; iſt es aber bloſs um Beurtheilung zu thun, wie viel wir von dieſer Aufgabe wiſſen, dann bedarf er Gunſt (M. I, 714. C. 615.), ſ. Gunſt. Obiges Argument hat gar nichts geleiſtet, wie man einſehen wird, wenn man bedenkt, daſs wenn auch

a. von irgend einer gegebenen Exiſtenz ein Schluſs auf die Exiſtenz eines unbedingt nothwendigen Weſens ſtatt finde;

b. ein abſolut reales Weſen ſich zur abſoluten Nothwendigkeit ſchicke;

daraus doch nicht geſchloſſen werden könne, daſs der Begriff eines eingeſchränkten Weſens, das nicht die höchſte Realität hat, darum der abſoluten Nothwendigkeit widerſpreche. Denn daraus, daſs wir die Nothwendigkeit eines eingeſchränkten Weſens nicht aus dem allgemeinen Begriffe von ihnen ſchlieſsen können, folgt gar nicht, daſs ſie nicht unbedingt nothwendig ſeyn können. Auf dieſe Weiſe hätte alſo dieſes Argument uns nicht den mindeſten Begriff von Eigenſchaften eines nothwendigen Weſens verſchafft (E. 615. M. I, 715.). Die Bedingung aber, unter welcher dieſes Argument Wichtigkeit hat, findet man im Art. Glaube, 3. (C. 616. f. M. I, 716.). Dieſes Argument hat Popularität. Es iſt dem gemeinſten Menſchenverſtande angemeſſen, und er findet es für ſchlechthin nothwendig, bis

zur höchſten Urſache hinauf zu ſteigen, die er dann für ſchlechthin nothwendig hält. Daher ſehen wir bei allen Völkern durch ihre blindeſte Abgötterei doch einige Funken des Monotheismus (Glaubens an Einen Gott) durchſchimmern (M. I, 717. C. 617. f.). S. übrigens den Art. Gott 30—39. Die Nothwendigkeit iſt objectiv, wenn ſie in den Urtheilen, und ſubjectiv, wenn ſie im Subject liegt. Die letztere iſt die Gewohnheit, ſ. Gewohnheit, 3.

8. Was moraliſch, oder praktiſch, d. i. durch einen Willen (U. XII. ſ. Geſchmacksurtheil, 4. a. B.) nothwendig heiſst, findet man im Art. Glaubensſache, 11. Daſelbſt iſt auch angegeben, was objectiv und ſubjectiv moraliſch nothwendig bedeutet, nehmlich Pflicht und moraliſches Bedürfniſs. Die ſubjective Nothwendigkeit im Geſchmacksurtheil iſt erklärt im Art. Geſchmacksurtheil, 4. A d. Exemplariſche Nothwendigkeit iſt erklärt im Art. Geſchmacksurtheil, 4. a. G.

Notion,

ſ. Begriff, ſinnlicher.

Noumen,

Ding an ſich ſelbſt, intelligibeler Gegenſtand oder Verſtandesweſen im poſitiven Verſtande oder in poſitiver Bedeutung, reines Verſtandesweſen (beſſer Gedankenweſen), überſinnlicher Gegenſtand, das Ueberſinnliche, το ὀν καθ' ἀυτο, το ὀν τως ὀν

noumenon ſenſu poſitivo. Noumen heifst in der kritiſchen Philoſophie nach dem Sprachgebrauch in den Schulen der Alten, was blofs durch den Verſtand erkannt werden kann (S. III, §. 3.). Da nun aber der Verſtand kein Object erkennen kann, als ein ſolches, das durch die Sinne gegeben iſt: ſo müfste ein Gegenſtand, der blofs (ohne Sinne) durch den Verſtand erkannt würde, durch den Verſtand ſelbſt angeſchauet werden. Daher heifst nun Noumen in poſitiver Bedeutung das Object einer nicht-ſinnlichen Anſchauung. Geſetzt nehmlich, es gebe noch eine andere Anſchauungsart als die unſrige, welche ſinnlich iſt, alſo eine nicht-ſinnliche, ſo müfste das eine intellectuelle ſeyn. Denn durch den Verſtand oder das intellectuelle Vermögen denken wir die Gegenſtände, die uns durch die Sinne gegeben ſind. Könnten wir nun durch den Verſtand anſchauen, ſo hieſse das, ſie ſo anſchauen können, wie wir ſie uns denken; nun können wir uns Dinge als ſolche denken, die an und für ſich ſelbſt vorhanden ſind, folglich könnten wir ſie auch ſo anſchauen, wie ſie ſind (*sicuti ſunt*), nicht blofs ſo, wie ſie ſich uns darſtellen (*uti apparent*). Ob ein ſolcher Verſtand aber möglich oder wirklich iſt, davon wiſſen wir nichts (C. 307. M. I, 351.). Es iſt ein blofses Gedankending (C. 594. Pr. 133.). ſ. Gott, 27. Diſciplin, 18.

2. Im Art. An ſich, 4. iſt gezeigt worden, dafs die Lehre von der Sinnlichkeit zugleich die Lehre von den Noumenen in negativer Bedeutung iſt, nehmlich dafs die Kategorien blofs auf Erſcheinungen begrenzt ſind und jene Noumenen durch ſie nicht erkannt werden können. Zur poſitiven Erkenntnifs der Noumenen müfste den Kategorien eine intellectuelle Anſchauung zum Grunde liegen, d. i. eine andere Anſchauung, als die ſinnliche. Eine ſolche An-

ſchauung haben wir nicht, alſo können wir nichts Poſitives von Noumenen angeben, was folglich von uns Noumenon genannt wird, muſs als ein ſolches nur in negativer Bedeutung verſtanden werden (C. 308. f. P. 73.). S. Denken, 8. I, und Begriff, problematiſcher.

3. Die Eintheilung der Gegenſtände in Phänomena und Noumena, und die Welt in eine Sinnen- und Verſtandeswelt kann daher in poſitiver Bedeutung gar nicht zugelaſſen werden. Die Begriffe aber können in ſinnliche und intellectuelle eingetheilt werden (M. I, 355.), ſ. Begriff, 16. Den letztern kann man aber keinen Gegenſtand beſtimmen, und ſie alſo nicht für objectivgültig, oder ſolche ausgeben, durch die ein wirklich vorhandener Gegenſtand, der nichts Sinnliches an ſich habe, erkannt werde, ſ. Begriff, 16. II. Wenn man von den Sinnen abgeht, wie will man begreiflich machen, daſs unſere Kategorien (welche die einzigen übrig bleibenden Begriffe für Noumena ſeyn würden) noch überall etwas bedeuten? Denn ſie ſind ja nichts weiter als die Einheit des Denkens, in welche das Mannigfaltige einer Anſchauung zuſammengefaſst wird. Nun fehlt es aber an einer Anſchauung des Noumens, was ſoll alſo in die Einheit der Kategorie zuſammengefaſst werden, und wie kann dieſe aus dem Verſtande entſpringende einfache Vorſtellung, z. B. Urſache, ohne einen durch die Anſchauung gegebenen Inhalt, einen wirklich vorhandenen Gegenſtand vorſtellen? Der Begriff eines Noumeni in negativer Bedeutung, bloſs problematiſch (unentſchieden, ob es ſolche Gegenſtände geben könne oder nicht *)) genommen, bleibt aber dem-

*) Indem wir gar keine Art der Anſchauung, als bloſs unſre ſinnliche kennen, und keine Art der Begriffe, als bloſs die Kategorien, kei-

ungeachtet zuläſſig. Ja es iſt ſogar für unſern Verſtand, der jedem Ding durch Negation ſein Gegentheil entgegenſetzt, unvermeidlich, dem Phänomen den Begriff des Nichtphänomens oder Noumens, das die problematiſche Urſache der Erſcheinung iſt (C. 344.), als ein die Sinnlichkeit in Schranken ſetzender Begriff*), entgegen zu ſetzen. Aber alsdann iſt das nicht ein beſonderer intelligibeler Gegenſtand für unſern Verſtand. Ein Verſtand, für den ein ſolcher Gegenſtand, als Object einer poſitiven Erkenntniſs, gehört, iſt vielmehr ſelbſt problematiſch. Denn ein ſolcher Verſtand würde nicht durch Begriffe, etwa durch die Kategorien, mittelbar, ſondern in einer nicht ſinnlichen Anſchauung, unmittelbar (ſo wie er iſt), ſeinen Gegenſtand erkennen. Wir können uns aber nicht die geringſte Vorſtellung davon machen, daſs ein ſolcher Verſtand real möglich ſei, noch wie er möglich ſei. Unſer Verſtand bekommt nun auf dieſe Weiſe eine negative Erweiterung, d. i. er wird nicht durch die Sinnlichkeit eingeſchränkt. Vielmehr ſchränkt unſer Verſtand die Sinnlichkeit dadurch ein, oder begrenzt ſie, daſs er Dinge an ſich ſelbſt (nicht als Erſcheinungen betrachtet) Noumena nennt. Aber er ſetzt ſich auch ſofort ſelbſt Grenzen. Denn er ſieht ein, daſs er Noumene durch keine Kategorien erkennen, mithin ſie nur unter dem Namen eines unbekannten Etwas denken, und folglich ſein

---

ne von beiden aber Noumenen oder auſserſinnlichen Gegenſtänden angemeſſen iſt (C. 343.).

*) Das heiſst, dieſer Begriff erinnert uns daran, daſs unſere Art der Anſchauung nicht auf alle Dinge, ſondern bloſs auf Gegenſtände unſrer Sinne geht, folglich ihre objective Gültigkeit begrenzt iſt, und mithin für irgend eine andere Art Anſchauung, und alſo auch für Dinge, als Objecte derſelben, Platz übrig bleibt (C. 342.).

Feld durch sie nicht erweitern, kann (C. 311. 343. ff. M. I, 383.).

4. Versteht man, wie einige gethan haben, unter einer intelligibeln (dem Verstande allein, und gar nicht den Sinnen gegebenen) Welt (*mundus intelligibilis*) den Zusammenhang der Sinnenwelt nach allgemeinen Verstandesgesetzen, so giebt es eine solche intelligibele Welt. So würde z. B. die contemplative (beschauliche) Astronomie, oder das, was man theoretische nennt, d. h. die Erscheinungen am Himmel etwa nach dem copernikanischen Weltsystem, oder gar nach Newtons Gravitationsgesetzen erklärt, eine solche intelligibele Welt vorstellig machen. In Ansehung der Erscheinungen läfst sich allerdings Verstand und Vernunft gebrauchen, um sie zu erklären. In der kritischen Philosophie versteht man aber unter einer intelligibeln Welt eine solche, die gar nicht Erscheinung, also Noumen, ist. Und um diese zu erkennen, giebt es weder einen Verstandes- noch Vernunftgebrauch (C. 312. f. M. I, 356.).

5. Wenn wir unter blofs intelligibeln Gegenständen diejenigen Dinge verstehen, die durch reine Kategorien, ohne alles Schema der Sinnlichkeit gedacht werden, so sind dergleichen unmöglich, weil die Kategorien immer sinnliche Formen (Schemata) erfordern (C. 344.), s. Kategorie, 53. Denn die Bedingung, unter der wir allein alle unsere Verstandesbegriffe gebrauchen können, wirkliche Gegenstände durch sie zu erkennen, ist blofs, dafs uns durch unsere sinnliche Anschauung Gegenstände gegeben werden, die also die Formen der sinnlichen Anschauung haben und folglich, wo nicht im Raum, doch wenigstens in der Zeit, und den Beschaffenheiten derselben unterworfen seyn müssen. Ja wenn man auch eine andere Art der Anschauung, als diese unsere sinnliche ist, annehmen

wollte, ſo würden wir doch unſere Art, durch Kategorien zu denken, dazu nicht gebrauchen können. Verſtehen wir aber unter intelligibeln Gegenſtänden ſolche, die nicht ſinnlich angeſchauet werden können *), ſo gelten unſere Kategorien freilich nicht von denſelben, ſ. Kategorie, 42., und wir können niemals von ihnen eine Erkenntniſs, weder unmittelbar durch Anſchauung, noch mittelbar durch Begriffe haben. Allein dieſe Noumena in negativer Bedeutung müſſen doch zugelaſſen werden, aus dem in 3. angeführten Grunde, ob ſie wohl immer für das Wiſſen problematiſch ſind (C. 342. M. I, 332.). S. An ſich.

6. Der Fehler, der den Verſtand verleitet, über die Erfahrungsgegenſtände hinaus in intelligibele Welten auszuſchweifen, liegt darin, daſs ſein Gebrauch wider ſeinen Zweck transſcendental (als von Dingen überhaupt geltend, ſ. Modalität, 2.) gemacht wird. Die reinen Verſtandesbegriffe entſpringen nehmlich unabhängig von aller Anſchauung aus dem Verſtande. Die Anſchauung muſs aber dieſen Verſtandesbegriffen erſt einen Inhalt und dadurch objective Gültigkeit geben. Da kommt es uns nun vor, als könnten wir auch ohne alle Anſchauung erkennen, weil wir uns durch den Verſtand die Form eines jeden Gegenſtandes überhaupt, allgemein und ohne alle Anſchauung, vorſtellen können. Da wir nun dabei nicht ſinnlich anſchauen, ſo kommt es uns vor, als erkennten wir auf dieſe Art den Gegenſtand, wie er an ſich exiſtirt, oder als Nichtphänomen, d. i. Noumen (C. 345. f. M. I, 384. Pr. 107.) S. auch Gröſse, 16. Daſs aber die Moralität uns nöthigt,

*) So muſs es C. 342. ſtatt: Gegenſtände einer nichtſinnlichen Anſchauung, heiſsen.

an eine intelligibele Welt zu glauben, und wir uns ſelbſt als intelligibele Weſen betrachten müſſen, findet man im Art. Glaubensſache, Freiheit, 55. ff. und Welt, intelligibele, auch Modalität, 6.

Nachſchrift des Verlegers.

Das, zu dieſer Abtheilung gehörige Register muſste diesmal, aus verschiedenen Ursachen, zurückbleiben! Dagegen wird bey der zweyten, zur Oster Messe erscheinenden Abtheilung das Register für beyde, also für den ganzen 4ten Band geliefert werden. Eben so folgen bey der nächsten Abtheilung die zu beyden gehörigen mathematischen Figuren auf einer Kupfertafel.

Auch kann ich den Beſitzern dieſes Wörterbuches die beſtimmte Verſicherung geben, daſs daſſelbe mit dem 5ten Bande gewiſs geſchloſſen nnd vollendet wird, und daſs die drey nun noch fehlenden, Abtheilungen einander schnell folgen werden.

Jena, 1801. 6. November.

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

This book is due on the latest date stamped below. Please return or renew by this date.

DUE FEB 12 1983

DUE JUN 15 1994

JUN 15 2007

ANNEXA